Die Regelung des Klosterwesens im Rhomäerreiche ...

Waldemar Nissen

Gelehrtenschule des Johanneums.

Die

Regelung des Klosterwesens im Rhomäerreiche

bis zum Ende des 9. Jahrhunderts.

Von

Dr. *Waldemar Nissen.*

Hamburg, 1897.

Gedruckt bei Lütcke & Wulff, Eines Hohen Senates, wie auch des Johanneums Buchdruckern.

Kein Zweig der historischen Wissenschaften hat in dem letzten Jahrzehnt einen so gewaltigen Aufschwung genommen wie die Byzantinistik. Vor kurzer Zeit hat die von Karl Krumbacher herausgegebene Byzantinische Zeitschrift ihren sechsten Jahrgang begonnen. Ein Blick in die vorliegenden Bände dieses mit hervorragender Liebe und Sorgfalt gepflegten Sammelwerkes zeigt eine seltene Eigentümlichkeit: neben der Hauptmasse der deutschen Abhandlungen und Mitteilungen findet man solche in englischer, französischer, italienischer und neugriechischer Sprache, wozu Berichte über alle einschlägigen russischen Arbeiten kommen.[1] Diese in den sprachlich-geschichtlichen Wissenschaften einzig dastehende Thatsache zeigt, wie in allen diesen Ländern in bewußter Zusammenfassung der Kräfte auf die Erkenntnis der byzantinischen Geschichte im weitesten Sinne hingearbeitet wird. Schon allein durch den Hinweis auf dies einmütige Streben dürfte der noch bei vielen festwurzelnde Wahn zum Wanken gebracht werden, als handle es sich bei den byzantinischen Studien um eine von stoffarmen klassischen Philologen ins Werk gesetzte Ausräumung einer Rumpelkammer griechischen Volkstums, ein Irrtum, in dem sich Freunde und Feinde der klassischen Philologie begegnen. Welch gewaltige Menge geleisteter Arbeit und verheißungsvoller Aufgaben zeigt nicht Krumbachers Geschichte der byzantinischen Litteratur, ein Werk staunenswerten Fleißes und umfassendster Gelehrsamkeit, welches jetzt eben unter der Mitarbeiterschaft von A. Ehrhard und H. Gelzer kaum 6 Jahre nach dem ersten Erscheinen in zweiter, zum mehr als doppelten Umfange angewachsener Auflage ans Licht getreten ist. Krumbachers Verdienst ist es, die Byzantinistik klar und scharf als selbständigen Zweig der Sprach- und Geschichtswissenschaft hingestellt zu haben. Daß dieser Zweig neuerdings so kräftig gewachsen ist, hängt aufs engste mit der gesamten Entwickelung der Geschichte zusammen. Denn jetzt erst treten die Völkerstämme des europäischen Ostens in die Reihe der Kulturmächte ein, und, ohne uns dessen immer klar bewußt zu sein, werden wir gezwungen, unsern Blick nach der asiatischen Seite unseres Erdteils zu richten, während in den letzten 400 Jahren der Westen allein unsere Aufmerksamkeit fesselte. Wen darf es da noch wundern, wenn der Geschichtsforscher des lange vergessenen Bindegliedes zwischen der west- und der osteuropäischen Kultur gedenkt und die zerrissenen Fäden wieder zu knüpfen sich bemüht! Wer mit ihm die tausendjährige Geschichte des griechisch-römischen, des rhomäischen, Kaisertums an der gleich langen des römischen Reichs deutscher Nation mißt, wird nicht mehr verächtlich auf die Erforschung jenes Jahrtausends herabschauen, um

[1] Einen ähnlichen Charakter besitzt die den Unionsbestrebungen der romfreien katholischen Kirchen dienende „Internationale Zeitschrift für Theologie" (Revue internationale de Théologie) (seit 1893 von Michaud in Bern herausgegeben), die auch namentlich in Rußland fleißige Mitarbeiter besitzt.

so weniger, wenn er bemerkt, wie von der Karolinger- bis zur Hohenstaufenzeit ein ununterbrochener, oft stärker, oft schwächer fließender Strom rhomäischer Kultur auf die germanisch-romanische Westeuropas befruchtend gewirkt hat, um dann in der Zeit der Renaissance noch einmal mächtig hervorzubrechen. Viel gewaltiger aber ist der Einfluß der Rhomäer — so, nicht Byzantiner, nannten sie sich — auf die Kulturentwicklung des Ostens gewesen. Wer versuchen wollte, russisches Wesen aus der seit 200 Jahren stattfindenden Einwirkung Westeuropas zu begreifen, würde sich bald bitter enttäuscht fühlen. Russen, Griechen und alle Balkanvölker können ihre eigene Geschichte nur auf Grund der rhomäischen verstehen. Das alle diese Völker einigende Band ist ihre Religion, und es ist bekannt, wie stark dieses Band hier ist; daher ist die Kenntnis der orthodoxen Kirche und ihres Einflusses auf das Volksleben, wobei das Mönchtum einer der wichtigsten Faktoren gewesen ist, auch vom abendländischen Standpunkt aus unumgänglich notwendig.

Die Bedeutung des Mönchtums, sein Wesen und die Richtlinien seiner Entwickelung sind aber im Orient und Occident nicht in gleicher Weise augenfällig.[1])

Mögen die noch nicht ganz bloßgelegten Wurzeln der weltflüchtigen Askese auch in frühere Zeiten zurückreichen, zu einer Macht wurde sie erst im Laufe des 4. Jahrhunderts. Die Empfindung, daß das überfeinerte Kulturleben des römischen Staates die Verwirklichung des christlichen Ideals unendlich erschwerte, trieb ungezählte Scharen zur freiwilligen Lossagung von den Gütern dieser Welt, als die Erhebung des Christentums zur Staatsreligion die bisher bestehenden Schranken fortgeräumt hatte. Je größer die Zahl dieser Asketen wurde, um so mehr machte die Unmöglichkeit einer völligen Losreißung sich geltend. Das Bestreben, diesen Zwiespalt zu beseitigen, ist die Triebfeder in der geschichtlichen Entwicklung des Mönchtums. Im Abendlande, wo die römische Kultur durch die Völkerwanderung großenteils hinweggefegt wurde, veranlaßte der bewußte Gegensatz zur umgebenden Welt, der den Grundzug alles mönchischen Wesens bildet, die Bewahrung und Pflege mancher von den barbarischen Siegern geringgeschätzten Güter. Ohne es selbst recht zu wollen, wurde so das Mönchtum einer der stärksten Träger der Bildung in der neuen Welt, verlor aber dabei durch das Zurücktreten der grundsätzlichen Weltflucht an innerer Stärke. So kam es zu den immer erneuten Heilungs- und Neugestaltungsversuchen, die dem abendländischen Klosterwesen seine bunten Formen verliehen, jedoch ohne dauernden Erfolg bleiben mußten.

---

[1]) Vgl. A. **Harnack**, Das Mönchthum, seine Ideale und seine Geschichte. 4. Aufl., Giessen 1895. Ferner G. **Uhlhorn**, Die christliche Liebesthätigkeit in der alten Kirche. 2. Aufl., Stuttgart 1882. S. 332—354. (In der 3. Aufl. fehlen leider die Quellennachweise). F. **Kattenbusch**, Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde. I. Die orthodoxe anatolische Kirche. Freiburg i/B. 1892. S. 522—542. Ph. **Meyer**, Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster. Leipzig 1894. S. 1—20. J. **Mayer**, Die christliche Ascese. Ihr Wesen und ihre historische Entfaltung. Freiburg i/B. 1894. 48 S. A. **Kranich**, Die Ascetik in ihrer dogmatischen Grundlage bei Basilius dem Grossen. Paderborn 1896, bes. S. 70—97. O. **Zöckler**, Askese und Mönchtum (Zweite Auflage der Kritischen Geschichte der Askese). I. Frankfurt a/M. 1897. S. 174 ff., S. 211 ff. u. bes.S. 285—299. Sodann die Darstellungen in kirchengeschichtlichen Werken, z. B. W. **Möller**, Lehrbuch der Kirchengeschichte I, S. 371 ff. Freiburg i/B. 1889. Ph. Bapheides, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία* I, S. 277—286. II, 80—85. Konstantinopel 1884/86. Zuletzt der Artikel „Askese" von R. **Seeberg** in der Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche. 3. Aufl. II, 134—142. Leipzig 1897. In allen diesen Werken eingehende Angaben über die ältere und neuere Litteratur der Geschichte des Mönchswesens. Noch nicht zugänglich war dem Verf. M. **Heimbucher**, Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche. Bd. I. Paderborn 1896. (Behandelt S. 30—63 die Entwicklung des Ordenslebens im Orient. BZ. VI, 205).

Denn trotz der unbestreitbar segensreichen Wirksamkeit in vielen Einzelfällen ist das Mönchtum innerlich krank, weil es durch sein Wesen verurteilt ist, ein hohes Ziel mit unzureichenden Mitteln erreichen zu sollen: die Herrschaft des Sittlichen über das Sinnliche kann eben nicht durch die Flucht, sondern nur durch Ausharren auf dem Kampfplatz errungen werden.[1])

Das orientalische Mönchtum hat eine viel ruhigere, gleichmäßigere Entwickelung aufzuweisen, die oft so langsam ist, daß dem oberflächlichen Beurteiler ein völliger Stillstand eingetreten zu sein scheint. Weil nämlich im rhomäischen Reiche die antike Kultur ununterbrochen fortbestand und sich nur ganz allmählich unter dem Einflusse des Christentums und des Volkscharakters umbildete, fiel hier dem Mönchtum in seinem Gegensatze zur Welt keine erhaltende und befruchtende Thätigkeit zu. Es brauchte daher mit sich selbst nur soweit in Zwiespalt zu kommen, wie es sich außer stande fühlte, seine Beziehungen zur Welt zu lösen: somit blieben die akuten Ausbrüche der Krankheit fort, welche Neugründungen von Orden neben dem einen der „Basilianer“ hervorgerufen hätten. Aber gerade darum verwuchs auch das Mönchtum um so enger mit dem ganzen Volksleben und das Verhältnis zu Kirche und Staat nahm immer festere Gestalt an. Liegt nun also die Bedeutung des orthodoxen Mönchtums nicht so klar zu Tage, wie dies bei dem abendländischen der Fall ist, so ist sie doch deshalb nicht gering. Die Geschichte desselben auf dem Boden des Rhomäerreiches ist noch ungeschrieben und muß es noch lange bleiben.

Für die Zeit von 842—1204 hat neuerdings J. Sokolov[2]) eine Darstellung des Klosterwesens gegeben, indem er zuerst mit sehr fleißiger Quellenbenutzung die äußere

---

[1]) Einen Beweis für die Richtigkeit dieser Auffassung bietet das oben erwähnte Buch Kranichs, in dem die Lehre des großen Basilios in sehr gewissenhafter Weise dargestellt und dem Standpunkt des Verfassers entsprechend bedingungslos als richtig angenommen wird. Abgesehen davon, daß der Ausdruck „Ascetik“ auf das gesamte sittliche Leben des Menschen, nicht nur auf die Vorübung dazu, bezogen wird, kann man mit den in den ersten drei Kapiteln (S. 1—69) entwickelten Lehren im wesentlichen einverstanden sein. Auf biblischer Grundlage wird die für alle Christen gültige Pflicht der Selbstzucht zum Guten dargelegt. Mehrfach wird betont, daß das Leben in der Welt zwar mehr Anstrengungen und größere Wachsamkeit erfordere (S. 41, vgl. S 96), aber eine erfolgreiche Askese nicht unmöglich mache, da die von der Schrift verlangte Askese für alle Menschen die gleiche sei (S. 71, S. 90). Auch die Pflicht der Nächstenliebe wird in diesen Teilen hervorgehoben; wenn dann Basilios gerade diese als Hauptgrund für die Bevorzugung des Klosterlebens gegen das Eremitenleben geltend macht (S. 76—80), so vergißt er, daß alles, was er sagt, viel mehr vom Leben in der Welt als vom Klosterleben gilt; von nun an, wo die spezifisch mönchische Askese dogmatisch begründet wird, tritt die Nächstenliebe ganz zurück. Nirgends wird auch nur der Versuch zu dem Nachweise gemacht, daß im Kloster diese Pflicht vollkommener erfüllt werde als in der Welt. Kein Wunder, da die Welt das einzige Gebiet ist, auf dem die Nächstenliebe geübt, das dem Einzelnen verliehene Pfund nach dem Willen Gottes zum Besten der Allgemeinheit nutzbar gemacht werden kann. Die Nächstenliebe aber ist die einzige Erscheinungsform des lebendigen Gottesglaubens, der völligen Gottesliebe (1. Joh. 3—5., cf. 1. Cor. 13), da alle auf den möglichst vollkommenen Aufbau der eigenen Persönlichkeit in religiöser, intellektueller und physischer Beziehung gerichteten Thätigkeiten des Menschen nur im Hinblick auf jenes Ziel seines Handelns sittlichen Wert haben. Die zahllosen Bethätigungen reinster Nächstenliebe, von denen die Geschichte des Mönchtums zeugt, sind die Früchte dessen, was Kranich (S. 71) „Ascese im weiteren Sinne“ nennt, Früchte, gereift durch die bei der Versenkung in Christum entzündete Liebesglut, die die Schranken verzehrte, welche die „Ascese im engeren Sinne“ zwischen dem „Athleten Christi“ und der ihn bewundernden Mitwelt aufgerichtet hatte. Der Grundfehler in der Schätzung des Mönchtums besteht darin, daß man die mönchische Askese der kampflosen Hingabe an die Sünde beim Namenchristen, nicht aber der inmitten der Welt durchgeführten Askese des wahren Christen gegenüberstellt.

[2]) J. Sokolov, Zustand des Klosterwesens in der byzantinischen Kirche von der Mitte des IX. bis zum Anfang des XIII. Jahrhunderts (842—1204). Eine kirchenhistorische Studie. Kasan 1894. Die Hauptteile waren vorher im Pravoslavnij Sobesednik, dem Organ der Geistlichen Akademie in Kasan veröffentlicht, Okt. 1892 bis Dez. 1893 (Vgl. BZ. II, 350. III, 209 f. IV, 199 f). Eingehende Besprechung von J. Krasnoseljcev in der Viz. Vrem. II, 205—213.

Ausdehnung desselben bespricht[1]) und dann die inneren Verhältnisse der Klöster darlegt.[2]) Man kann Krasnoseljcev nur beistimmen, wenn er bei aller Anerkennung des auf die Untersuchung verwandten Fleißes hervorhebt, daß der an sich wichtigere zweite Teil wenig Neues, wohl aber bedauerliche Lücken und manche Mißverständnisse enthält. Bei dem Mangel an Spezialarbeiten auf diesem Gebiete mußte der Versuch, auf 225 Seiten eine Darstellung des Klosterlebens mit allen seinen Beziehungen nach innen und außen zu geben, notwendig scheitern: daß er überhaupt unternommen wurde, läßt vermuten, der Verfasser sei sich über die Tragweite seines Unternehmens nicht klar geworden. Der schwerste Fehler aber wird auch von Krasn. nur dunkel empfunden, wenn er in der Einleitung einen Überblick über die frühere Geschichte des Klosterwesens vermißt, „sei er auch nur so kurz, wie wir ihn in Meyers Werk *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster* finden.“ Es ist völlig unmöglich, die Blütezeit des rhomäischen Mönchtums geschichtlich darzustellen, so lange nicht die vorhergehende Periode gründlich erforscht ist, die allerdings infolge der größeren Quellenarmut weniger Gelegenheit zu glänzender, packender Darstellung bietet. Ja selbst die verdienstlichen Zusammenstellungen der vorhandenen Klöster haben wenig Wert, wenn sie sich nicht an die älteren Nachrichten über den Klosterbestand anlehnen. Eine solche Klostertabelle müßte, nach Landschaften und chronologisch geordnet, unter Angabe sämtlicher Belegstellen alle Daten enthalten, für welche die Existenz der einzelnen Klöster bezeugt ist. Sehr erschwerend für die Benutzung ist es, daß Sokolov in der alphabetischen Übersicht der von ihm erwähnten Klöster nicht die griechischen Namen, sondern deren russische Formen, ja sogar Übersetzungen giebt[3]); daß dies Prinzip nicht nur für den Nichtrussen störend wirkt, beweist die häufige Durchbrechung desselben. Was soll man aber erst dazu sagen, wenn die neugriechische Aussprache der Einreihung griechischer Wörter zu Grunde gelegt wird, also *Οἰκοπροτέρον* auf *Ида* folgt, *Ὑψηλόν* auf *Иліи*, *Ξέρουχος* auf *Ксиропотамскій*, *Ψαμάθια* auf *Проконія?* Wenn russische Gelehrte den gewiß berechtigten Anspruch erheben, daß auch ihre russisch geschriebenen Arbeiten im Abendlande Benutzung finden,[4]) so ist es sicherlich nicht zu viel verlangt, daß sie dies nicht durch ein derartiges Verfahren künstlich erschweren.[5])

Selbstverständlich kann auch für die frühere Zeit noch lange keine abschließende Darstellung gegeben werden, es gilt vielmehr die einzelnen Gruppen der Überlieferungen zu prüfen und auszunutzen. Um einen festen Stamm zu gewinnen, soll in der vorliegenden Studie unter grundsätzlicher Ausschließung der anderen Quellen mit der Erforschung der

---

[1]) A. a. O. S. 33—310 (Kap. 1: Im Patriarchat Konstantinopel 842—1057; Kap. 2: Daselbst 1057—1204 [einschl. Süditaliens, ausschl. des Athos]; Kap. 3: Auf dem Athos; Kap. 4: In den Patriarchaten Antiochia, Jerusalem und Alexandria). [2]) A. a. O. S. 311—536 (Kap. 1: Das Leben der Mönche. Die Klosterarten; Kap. 2: Die Organisation der Klosterverwaltung; Kap. 3: Der moralische und geistige Zustand des Mönchtums; Kap. 4: Die Bedeutung des Mönchtums in der Geschichte des byzantinischen Reichs und der Kirche). [3]) Derselbe Fehler wird in einer der neuesten Veröffentlichungen der russischen Palästina-Gesellschaft begangen von F. Oltarževskij, Das palästinensische Mönchtum vom 4. bis zum 6. Jahrhundert. Petersburg 1896. S. 325—345. [4]) Wie dies z. B. Ed. Kurtz in der Byz. Z. VI. 216, A. Dmitrijevskij in der Viz. Vrem. III, 361 f. thun. [5]) Auch eine Verbesserung in den buchhändlerischen Beziehungen der russischen Verlagsanstalten zu den einheimischen und den deutschen Sortimentshandlungen kann nur im Interesse der russischen Gelehrtenwelt liegen. Verfasser hat es oft schmerzlich empfunden, wie trotz genauester Titelangabe (mit Verlagsort, Jahr und bisweilen sogar Verlegern) viele Monate verstrichen, ehe das verlangte Werk eintraf, ja nicht selten sogar die Erklärung kam, das Buch sei nicht zu beschaffen.

kirchlichen und weltlichen Gesetzgebung, soweit sie die Klöster betrifft, begonnen werden. Schon Kardinal Pitra [1]) hat als natürlichen Abschluß der ersten Hauptperiode in der Geschichte des griechischen Kirchenrechts das Ende des IX. Jahrhunderts angenommen, mit Recht, denn um diese Zeit war mit den photianischen Konzilien von 861, 869 und 879 die Reihe der kanonisch wichtigen abgeschlossen. Ebenso bildet in der weltlichen Klostergesetzgebung die Riesensammlung der 60 Bücher Basilika mit ihren Ergänzungen durch die Novellen Leons des Weisen einen wichtigen Abschnitt, bei dem die Rechtsentwicklung an einem Ruhepunkte angelangt ist.[2]) Während in dieser ersten Periode allgemein gültige Gesetze vorherrschen, hat man es in der zweiten, die bis zum Ende des rhomäischen Reiches geht, mehr mit kaiserlichen und patriarchalen Verfügungen zu thun, die für einzelne Klöster oder Klostergruppen erlassen werden und oft große Ähnlichkeit mit den von Privatpersonen herrührenden Klosterordnungen besitzen.

Wie die zweite Periode durch die Ereignisse des Jahres 1204 in zwei Unterabteilungen zerlegt wird, insofern die Lateinerherrschaft den Zusammenhang der Klöster mit der Staatsgewalt lockerte, so bildet in der ersten Periode die Regierung Justinians eine Grenzscheide, indem dieser erst jenen Zusammenhang hergestellt hat.

Eine Scheidung zwischen occidentalischem und orientalischem Mönchtum läßt sich erst vom sechsten Jahrhundert an durchführen. Justinians Klostergesetzgebung hat im Abendlande nur in einzelnen Gebieten und nur kurze Zeit Geltung erlangt, während sie im Osten die Grundlage aller gesetzlichen Regelung geworden ist. Der Mangel einer solchen mag Gregor den Großen mit bestimmt haben, der besten unter den vorhandenen Einzelregeln, der Benedikts, im Abendlande zur allgemeinen Geltung zu verhelfen, um so das zersplitterte Klosterwesen zusammenzufassen.[3])

Eine gesonderte Behandlung der Unterabteilungen würde sich für die vorliegende Arbeit nicht empfehlen, da die vor Justinian erlassenen Gesetze und Kanones an Zahl und Bedeutung zu sehr zurückstehen, um für sich erörtert zu werden. Anders würde es bei den übrigen Voruntersuchungen zur Geschichte des anatolischen Mönchtums stehen, als deren Gegenstände anzusehen sein würden: Die Verbreitung des Mönchtums im Rhomäerreiche, die örtlich begrenzte Regelung des Mönchslebens durch einzelne Personen, die Gestaltung des äußeren Mönchslebens unter diesen Gesetzen und Regeln, die Entwicklung des Gottesdienstes in den Klöstern, das religiöse Leben in den Klöstern, die wechselseitige Beeinflussung von Mönchtum und Kirche, das geistige Leben in den Klöstern und die Beziehungen des Mönchtums zur Welt.

---

[1]) J. B. Pitra, Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta Romae. I. 1864, II. 1868. [2]) Zachariae von Lingenthal, Geschichte des griechisch-römischen Rechts. 3. Aufl. Berlin 1892, teilt die Zeit nach Justinian in 5 Perioden, deren dritte mit den macedonischen Kaisern beginnt und die rechtsgeschichtlich ergebnislose Zeit bis zur Gründung der Rechtsschule in Konstantinopel 1045 einschließt. Die Wiederbelebung des justinianischen Rechts durch Basilios und Leon bildet in der Klostergesetzgebung keinen so wichtigen Abschnitt, weil auf diesem Gebiete die isaurischen Bilderstürmer — entgegen der herrschenden Meinung — wenig geändert hatten, wie sich unten zeigen wird. [3]) Vergl. dazu Grützmacher, Die Bedeutung Benedikts von Nursia und seiner Regel in der Geschichte des Mönchtums. Berlin 1892. Ferner die beiden Abhandlungen von C. Spreitzenhofer, O. S. B., Die Entwicklung des alten Mönchtums in Italien von seinen ersten Anfängen bis zum Auftreten des heil. Benedikt. Wien 1894; und Die historischen Voraussetzungen der Regel des heil. Benedikt von Nursia. Wien 1895. Endlich E. Wölfflin, Benedikt von Nursia und seine Mönchsregel. Sitzungsber. d. Münch. Akad. d. Wiss. 1895, S. 429—454. Artikel: B. v. N. von Seebass in REPrTh. 3. Aufl. II, 577—584.

Das Quellenmaterial für den hier in Angriff genommenen Teil liegt seit lange bekannt vor, und es ist keine Aussicht vorhanden, daß dasselbe eine wesentliche Vermehrung erfährt, wie dies hinsichtlich der Typika neuerdings in hervorragender Weise geschehen ist.[1]) Für die Konzilien giebt Lauchert[2]) eine gute Zusammenstellung der Ausgaben und der Litteratur, für die staatliche Gesetzgebung und die Patriarchalerlasse findet man die Quellennachweise am vollständigsten bei Zachariae[3]), für beide bei Krumbacher.[4]) Einzelne Teile der Klostergesetzgebung sind in Monographien von Zhishman[5]) und Monferratus[6]) in gründlicher Weise mitbehandelt, und zwar in der ersteren die rechtliche Stellung der Klöster gegenüber Kirche und Staat und die Vermögensverwaltung, in der andern die erbrechtlichen Verhältnisse der Klöster und ihrer Insassen. Beide Abhandlungen haben eine Darstellung des jetzigen Rechtsstandes als Ziel, schildern aber auch, namentlich die zweite, die geschichtliche Entwickelung, so daß es für diese Teile genügen wird, ergänzende Einzelheiten anzuführen.

Die bei häufiger citierten Werken gewählten Abkürzungen bedürfen keiner besonderen Erklärung; unter Nomokanon ist immer der sogenannte photianische zu verstehen (Rhallis und Potlis, Band I und Pitra II, 433—640).

I. Die Gründung eines Klosters.

§ 1. Die Klosterarten.

Als erlaubte Klosterarten erscheinen im Codex Justinians und in den späteren Quellen sowohl Männer- wie Frauenklöster *(μοναστήρια ἀνδρεῖα,*[7]) *ἀνδρικά*[7]) oder *ἀνδρῷα*[8]) und *μ. γυναικεῖα)*;[9]) beiden werden wiederholt die gleichen Rechte und Pflichten zuerkannt.[10])

---

[1]) Seit Verf. in seiner Schrift, Die Diataxis des Michael Attaleiates von 1077, Jena 1894, S. 5—21, die bis dahin bekannten *τυπικὰ κτητορικά* aufgezählt hatte (vgl. Krumbacher, Litt.-Gesch. 2. Aufl., S. 315 ff.), sind neu veröffentlicht: M. J. Gedeon, *Τυπικὸν τῆς ἐπὶ τοῦ βουνοῦ τοῦ Αὐξεντίου σεβασμίας μονῆς Μιχαὴλ τοῦ Ἀρχαγγέλου.* Konstantinopel 1895. (Wiederholt in Dmitrijevskijs Typika, S. 769—794). — Ph. Meyer, Bruchstücke zweier *τυπικὰ κτητορικά.* BZ. IV, 48 ff. 1895. — A. Dmitrijevskij, Beschreibung der liturgischen Handschriften der Bibliotheken des orthodoxen Orients. I. *Τυπικά.* 1. Denkmäler der Patriarchaltypika und Klostergründungsurkunden. Kiew 1895. CXLVII, 912 S. (XXV S. Druckfehler, Verbesserungen und Zusätze) gr. 8°. Dm. veröffentlicht im ersten Teile eine Reihe rein liturgischer Texte, im zweiten neben einigen schon bekannten Stücken (diese z. T. auf neuer handschriftlicher Grundlage) das Typikon des Klosters *τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου τῆς Εὐεργέτιδος* (S. 256—614 die Ordnung des Gottesdienstes, S. 615—655 das eigentliche *τυπικὸν κτητορικόν*), das des Pantokratorosklosters (S. 656—702, der Anfang fehlt), das des Klosters *τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου τῶν Ἡλίου Βωμῶν ἤτοι τῶν Ἐλεγμῶν* (S. 715—769). Zuletzt giebt Dm. im Auszuge einige liturgische Texte aus abendländischen Handschriften (S. 795—912). [2]) Fr. Lauchert, Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien nebst den apostolischen Kanones. Freiburg i/B. u. Leipzig 1894. S. X bis XIII u. ff. [3]) Zachariae, Gesch. d. G.-R. Rechts 3. Aufl., S. 3—51; nachzutragen ist u. a. Prochiron Legum edd. Brandileone e Puntoni. Roma 1895. cf. BZ. VI, 212. [4]) Litt. Gesch. 2. Aufl., S. 608—613. [5]) J. von Zhishman, Das Stifterrecht *(Τὸ κτητορικὸν δίκαιον)* in der morgenländischen Kirche. Wien 1888. 105 S. 8°. [6]) *Α. Γ. Μομφερράτος, Κληρονομικὸν δίκαιον τῶν κληρικῶν καὶ μοναχῶν ἐν Ἑλλάδι καὶ Τουρκίᾳ.* Athen 1890. 300 S. 8°. [7]) Just. Nov. 133,2 (a. 539). [8]) Conc. Trull. c. 47. Conc. II Nic. c. 20. [9]) Just. Nov. 7,6 (a. 535). Nov. 133,3. Conc. Trull. c. 45, 47. Conc. II Nic. c. 20. [10]) Just. Cod. I, 3,46 (a. 530). Just. Nov. 5,9 (a. 535). Nov. 79,3 (a. 539). Nov. 133,5. Nov. 123,34 (a. 546). Conc. Trull. c. 46. Conc. I. et II Const. c. 6. Joann. Scholast. Coll. LXXXVII capp. c. 76. Nomoc. XI, 3 u. 8.

Sehr oft werden neben den *μοναστήρια*[1]) auch *ἀσκητήρια,*[2]) einmal *μεμόρια*[3]) erwähnt, neben den *μοναχοί* (selten *μοναστα[ί]*)[4]) auch *ἀσκηταί*[5]) und sehr selten *μεμορίται (μεμοροφύλακες.)*[6]) neben den *μονάστριαι* (später oft *μοναχαί*) auch *ἀσκήτριαι,*[7]) selten *κανονικαί*;[8]) vereinzelt wird auch *παρθένος* im allgemeinen Sinn gebraucht.[9])

Während die schon in der ältesten Kirche bekannten Witwen *(χήρα)* und Diakonissen in engen Beziehungen zum Gemeindeleben standen und ursprünglich nichts mit der Askese zu thun hatten, stehen die gottgeweihten Jungfrauen auf der Vorstufe zum Mönchtum.[10]) Basilios der Große sagt über sie: „Der Witwenstand ist geringer als der Jungfrauenstand.“ „Jungfrau heißt diejenige, die sich selbst dem Herrn darbringt, auf die Heirat verzichtet und ein Leben in der Heiligung führt.“ „Wenn ein Mädchen über 16—17 Jahre alt ist, kann es unter die Jungfrauen eingereiht werden und das Gelübde ablegen.“ [11]) „Ein Bruch des Gelübdes gilt als Ehebruch.“ [12]) Nach den Bestimmungen der karthagischen Synoden wohnten die Jungfrauen gemeinsam unter der Aufsicht und Leitung einer älteren, zuverlässigen Frau. Eine ganze Anzahl von Kaisern hat zu ihrem Schutze Gesetze erlassen, so Constantius im

---

[1]) Ein seltsames Versehen ist Zöckler (Askese und Mönchtum S. 248 f.) untergelaufen, wenn er behauptet, in den Novellen 5 u. 133 Justinians fänden sich die Ausdrücke *φροντιστήριον* und *ἡσυχαστήριον.* Beide Wörter kommen weder an den angegebenen Stellen, noch überhaupt bei Justinian vor, nur *ἡσυχαστής* liest man Nov. 5,$_3$. Während *φροντιστήριον* schon in der älteren Zeit oft gebraucht wird (vgl. Du Cange s. v.), erscheint *ἡσυχαστήριον* erst im 9. Jahrhundert. [2]) Just. Cod. I, 3,$_{46}$ (ibid. I, 3,$_{53}$: asceterium), Just. Nov. 5, 9, $_1$. Nov. 7,$_{2.5.6}$. Nov. 59, 4, $_{1.5.7}$. Nov. 76. Nov. 123,$_{34.36.37}$. Nov. 133,$_3$. Nov. 134,$_9$. Nomoc. IX, $_{30}$. XI, $_3$: von allen diesen Stellen zeugen nur Nov. 76 und Nov. 133,$_3$ für einen unterschiedslosen Wechsel beider Wörter. Sonst werden sie mehr oder weniger deutlich (*καὶ* oder *ἢ*) als verschiedene Begriffe neben einander gestellt, so bes. Nov. 123,$_{37}$. [3]) Acta Conc. Chalc. bei Mansi VII,$_{61}$. [4]) Conc. Chalc. c. 7. [5]) Athan. ep. ad Amum. Conc. Laod. c. 24. Conc. Trull. c. 77 = Nomoc. XI, $_7$. Just. Nov. 79, $_1$ (?). Nomoc. XI, $_1$: ohne erkennbaren Bedeutungsunterschied; vgl. Balsamon zu Conc. Trull. c. 77 (Rh.-P. II, 485): *ἀσκηταὶ δὲ οἱ μοναχοί, ὅσοι οὐκ ἔφθασαν ἐπισκοπικὴν σφραγίδα δέξασθαι, ἀλλὰ μόνην ἐπικουρίδα μοναχικήν· οἱ γὰρ σφραγίδα δεξάμενοι ἐπισκοπικὴν μοναχοί, κληρικοὶ λέγονται· ἀσκητῶν δὲ καὶ μοναχῶν οὐδεμία διαφορά.* — Pitra, Jus. Eccl. Gr. II, 95 (zu derselben Stelle): Frustra ibi quaeretur quoddam discrimen ascetas inter et monachos, quod ab initio fortasse intercessit, iam vero sublatum penitus est. J. Mayer, a. a. O. S. 7 überträgt *ἀσκηταί* etwas frei durch „Entsagende“, was *ἀποτασσόμενοι, ἀποτακτικοί* heißen würde. [6]) Acta Conc. Chalc. (Mansi VII, $_{61, 61}$): Du Cange s. v. stellt, wie mir scheint, mit Recht *μεμόριον = μαρτύριον*, unter Verwerfung der alten Uebersetzung monumentum (*μεμορίτης* = qui in monumentis habitat), die Sopkokles wieder aufnimmt, wenn er übersetzt anchoret living in a tomb. Wie soll es möglich sein, mit 5 Genossen in einem Grabdenkmal zu wohnen? Die Schwierigkeit löst sich, wenn man an die gerade in den Kanones des Chalcedonense (6. 8.) mehrfach erwähnten Märtyrerkapellen denkt, die also von klösterlich organisierten Leuten bedient wurden. [7]) Just. Cod. I, 3, 45,$_9$. Just. Nov. 59,$_{2-6}$. Nov. 79. Nov. 133,$_5$. Nov. 123,$_{21.27.28.37.43.44}$. Nov. 134,$_9$. Joann. Schol. Coll. LXXXVII, capp. c. 85. Nomoc. IX, 1,$_{30}$, XI, 1. Nur in der Stelle 133.$_5$ läßt sich die Gleichheit der Bedeutung sicher beweisen, öfter das Gegenteil, z. B. Nov. 123,$_{37}$. [8]) Das Wort *κανονική* ist Conc. II. Nic. c. 20 sicher und Nov. 59,$_{2-6}$ wahrscheinlich gleichbedeutend mit *μονάστρια.* In der Stelle M. Basil. (ad. Amphiloch. I) can. 6 (Pitra I, 580; Rh.-P. IV, 108), wo ich mit Aristenos gegen Zonaras und Balsamon *κανονικῶν* als Femininform auffasse, hat das Wort einen weiteren Sinn, es begreift auch die *παρθένοι, διακόνισσαι* und *χῆραι* unter sich. J. Wilpert, Die gottgeweihten Jungfrauen u. s. w. Zeitschrift f. kathol. Theologie XIII, 1889, S. 329, A. 1 läßt nur die nicht klösterlich lebenden Jungfrauen canonicae heißen, „weil ihre Namen, wie Socrates (H. E. 1,$_{17}$) schreibt, in den kirchlichen Matrikeln (*ἐν τῷ τῶν ἐκκλησιῶν κανόνι*) eingetragen waren.“ Allein das hindert eine spätere Verallgemeinerung des Wortbegriffs durchaus nicht. Übrigens hat Wilpert in seiner erweiterten und durch mehrere Tafeln illustrierten Bearbeitung dieser Studie (Freiburg i/Br. 1892) diesen Satz fallen gelassen. [9]) So Nomoc. XI, 8, 9, 10; sonst M. Basil. can. 18, 60. Coll. Conc. Carth. cc. 38, 44, 126. Conc. Chalc. 16. Just. Nov. 79,$_{1-3}$. Conc. Trull. c. 40. Ecloga Leon. et Const. XVII, 24. [10]) Vgl. Jos. Wilpert a. a. O., bes. S. 327 ff. (1892: bes. S. 41 ff.) Ernest Spreitzenhofer OSB., „Die Entwicklung des alten Mönchtums in Italien“, Wien 1894, S. 27 ff. [11]) Can. 18. [12]) Can. 60.

Jahre 354, Jovianus 364, Honorius 420, Maiorianus 458 und schließlich Justinian 533 (virgines deo dicatae, sacratae, sanctimoniales).[1] Nach Balsamon[2] trugen sie Laienkleidung und erhielten ihren Unterhalt vom Bischof; ältere Quellen[3] sprechen von einer gemeinsamen Tracht. Im Nomocanon werden unter dem Namen *παρθένοι* Jungfrauen und Nonnen zusammengefaßt.[4] In der Ecloga[5] wird neben der *μοναστρία* (sic!) die *παρθένος βιωτική* genannt, ein sonst nicht vorkommender Ausdruck, wohl „die im weltlichen Leben stehende Jungfrau". Im Prochiron, in der Epanagoge und in den Basiliken werden die *παρθένοι* nicht erwähnt.

Diese eigentümliche Einrichtung fanden die Propheten des Mönchtums im Abendlande wie im Morgenlande vor, hieran knüpften sie ihre Bemühungen um ein streng asketisches Leben auch in Frauenkreisen. Nur langsam schritt hier das Klosterwesen vorwärts, durch das Bestehen der Jungfrauenschaften sicher mehr gehemmt als gefördert. Aber diese wurden allmählich umgestaltet und paßten sich mehr und mehr der klösterlichen Askese an, ohne deshalb in Klöster verwandelt zu werden.[6] Dies prägt sich auch in der Sprache aus: im Lateinischen erhält sanctimonialis die Bedeutung „Nonne"; im Griechischen schwindet das Wort *παρθένος* und an seine Stelle tritt *ἀσκήτρια*, die „Asketin". Nur in der Justinianischen Novelle 79 vom Jahre 539 kommen beide Ausdrücke neben einander vor, und zwar so, daß dem *ἀσκήτρια* des Proömiums im Gesetz und im Schlusse *παρθένος* entspricht.[7]

Daß dergestalt die *ἀσκήτριαι* in einem gewissen Gegensatz zu den Nonnen noch lange fortbestanden haben, bezeugt im XII. Jahrhundert Balsamon.[8] Diese „Asketinnen" lebten also in freierer Weise als die Nonnen und suchten einen geheiligten Lebenswandel zu führen, ohne die Berührung mit der Welt ganz aufzugeben; so erklärt sich beispielsweise auch die Rolle, die sie nach Just. Nov. 59 bei den Beerdigungen spielten. Ihre gemeinsamen Wohnungen in denen sie unter Leitung einer Vorsteherin *(ἡγουμένη)* lebten, hießen Asketerien *(ἀσκητήρια)*,[9] wie schon früher die der Asketen.

Wesentlich anders war die Entwickelung bei diesen *ἀσκηταί*. Seit Beginn des 4. Jahrhunderts gab es Männer, die in der Abtötung fleischlicher Begierden ihr Seelenheil suchten, ohne sich aus der Welt zurückzuziehen, und es dauerte auch nicht lange, bis sich solche zu gemeinsamem Leben vereinigten, in Häusern, die man „Asketenwohnungen", *ἀσκητήρια*, nannte. Diese Asketengemeinschaften nahmen naturgemäß schneller und vollständiger als die Jungfrauenschaften den Klostercharakter an, da sie diesen innerlich verwandter waren, wenn auch gewiß nicht so bald, wie Spreitzenhofer es für Italien behauptet.[10] So kommt es, daß

---

[1]) Cod. Theod. IX, 25, 1—3. Nov. Maioriani tit. VI. Just. Cod. I, 3, 53. [2]) Bals. zu Can. M. Basil. 60 (Rh.-P. IV, 217 f.); zu Can. M. Bas. 18 (Rh.-P. IV, 143). [3]) Vgl. Spreitzenhofer l. c. [4]) Nomoc. XI, 8. 9. 10. [5]) Ecloga Leonis et Constantini XVII, 24 (ed. Monferratus Athen 1889, pg. 45), (ed. Zachariae. Lips. 1852, pg. 47). [6]) Spreitzenhofer l. c. 27—35 geht in seinem Bestreben, schon möglichst früh einen starken Bestand von Klöstern aufzuweisen, zu weit. Die meisten der von ihm angeführten Quellen des ausgehenden 4. Jahrhunderts reden von der Virginität, nicht vom Klosterleben und selbst in den Stellen, wo monasterium oder *μοναστήριον* gebraucht wird, ist es zweifelhaft, wie weit das Wort im eigentlichen Sinne und nicht als gemeinsame „Wohnung der Sanctimonialen" zu nehmen ist. [7]) Just. Nov. 79 (a. 539). Zu *ἀ.* möchte Zachariae (Novellae Just. II, pg. 9, Lipsiae 1881) statt *ἀσκητῶν* lesen *ἀσκητριῶν*: mit Unrecht, wie *γ'.* und Nomoc. IX, 1 zeigen. [8]) Bals. zu Coll. Conc. Carth. c. 44 (Rh.-P. IV, 411). [9]) Just. Cod. I, 3,46. Just. Nov. 7,5.6. [10]) Spreitzenhofer l. c. S. 5—27. Vgl. oben Anm. 6. Uebrigens ist Spr. auf S. 8 u. 9 eine Verwechselung der Begriffe *ἀσκήτρια* und *ἀσκητήρια* untergelaufen. Andererseits war die Ausdehnung des Klosterwesens zur Zeit Justinians viel bedeutender, als Ph. Meyer (Haupturkunden S. 15) annimmt; haben doch in der Synode i. J. 536 nicht weniger als 76 Äbte aus Konstantinopel unterschrieben, cf. Mansi VII, 882 ff.

in den oben aufgeführten Stellen aus unserer Periode, außer in den beiden nichts beweisenden, wo ἀσκητήριον gleich μοναστήριον ist, nur einmal ausdrücklich (Nov. 7,6) von männlichen Insassen die Rede ist, während diese Beziehung sonst mehr oder weniger deutlich ausgeschlossen erscheint.

Endlich werden in den Akten des Konzils zu Chalkedon sogenannte μεμόρια erwähnt, an denen Mönche unter Archimandriten lebten, die aber von den Vorstehern der Klosterinsassen nicht als gleichberechtigt anerkannt wurden.[1])

Das Schlußergebnis dieser Betrachtungen ist also, daß zur Zeit Justinians und später die eigentlichen Klöster für Männer und für Frauen die Regel bildeten, daß daneben freier geordnete Asketerien für Jungfrauen, seltener solche für Männer, sowie „Memorien“ vorkamen, und daß alle diese Formen, vielleicht mit Ausnahme der Memorien[2]), kanonisch und gesetzlich berechtigt waren.

Dagegen waren die Doppelklöster verboten, in denen beide Geschlechter vereint lebten.[3]) Zuerst im Jahre 529 tritt uns in der Gesetzgebung diese Klosterform entgegen, seit der gleichen Zeit wird auch zwischen Männer- und Frauenklöstern in den Gesetzen und Kanones unterschieden. Daraus ist zu schließen, daß eine Vereinigung von Mönchen und Nonnen in einem Kloster erst im 6. Jahrhundert so häufig vorkam, daß gegen die damit verbundenen Übelstände gesetzlich eingeschritten werden mußte. Mit Berufung auf das berechtigte Mißtrauen der Laienwelt wird eine so scharfe Trennung der Geschlechter verlangt, daß jeder ordnungswidrige Verkehr ausgeschlossen ist. Unter Leitung des zuständigen Bischofs soll der in der Minderzahl befindliche Teil, bei gleicher Zahl die Männer, in ein anderes Kloster übergeführt werden; das bewegliche und unbewegliche Vermögen (κινητὰ καὶ ἀκίνητα καὶ αὐτοκίνητα) ist nach dem Verhältnis der Kopfzahl zu teilen. Der Bischof ist für die strenge Durchführung des Gesetzes jetzt und in Zukunft verantwortlich: die Scheidung der Doppelklöster ist in Jahresfrist vom Tage der Bekanntmachung an zu vollziehen. Die Ἔκθεσις κανονική des Patriarchen Epiphanios (520—536)[4]) verbietet gleichfalls den Verkehr von Mönchen und Nonnen.

Im Jahre 539[5]) hat Justinian, ohne die Doppelklöster wieder zu erwähnen, und ohne Nonnen und Mönche besonders hervorzuheben, allen Frauen das Betreten eines Männerklosters und umgekehrt den Männern das eines Frauenklosters verboten. Gerade um hierüber strenge zu wachen, sind außer den Äbten, dem Klosterexarchen und dem Bischof sogar die Unterbeamten des letzteren zur Aufsicht über die Klöster bestellt.[6]) In der großen Sammelnovelle von 546[7]) erscheint dagegen das Verbot der Doppelklöster wieder; hier begegnen wir auch zum erstenmale der Bezeichnung τὰ λεγόμενα διπλᾶ μοναστήρια, ein Beweis dafür, daß wenigstens in den entfernteren Provinzen diese anstößige Einrichtung noch nicht völlig beseitigt ist, ja sich vielleicht noch ausgedehnt hat. Eine Abweichung gegen die Bestimmung von 529 liegt darin, daß jetzt unabhängig von dem Zahlenverhältnisse in jedem Falle die Mönche das Kloster zu verlassen und sich ein neues zu erbauen haben; sind mehrere derartige Klöster an einem Orte, so hat der zuständige Bischof die Männer und Frauen gesondert in den bestehenden unterzubringen, ohne eine Neugründung zuzulassen.

1) Mansi VII, 61 sqq., vgl. Conc. Chalced. c. 8. S. oben S. 7, Anm. 6. 2) Mansi VII, 64. 3) Just. C. I, 3, 43. 4) Pitra Jus. eccl. Gr. II, 209. 5) Just. Nov. 133, 3. 6) Just. Nov. 133, 4. Im Jahre 536 wird Marianos, der Abt des Klosters τοῦ Δαλματίου bezeichnet als ἔξαρχος τῶν ἐπὶ τῆς βασιλευούσης ταύτης πόλεως διακειμένων εὐαγῶν μοναστηρίων. (Mansi VIII, 879 u. ö.). 7) Just. Nov. 123, 36.

In ähnlichem Sinne lautend, wie die Novelle 133 von 539, läßt der 47. Kanon des Trullanischen Konzils von 692[1]) uns glauben, daß es keine Doppelklöster mehr gäbe. Allein im zweiten Nicänischen Konzil von 787[2]) ist wieder davon die Rede; es wird aber nur die Neugründung von Doppelklöstern verboten, weil diese vielen anstößig seien, dagegen das Fortbestehen der vorhandenen unter gewissen Vorsichtsmaßregeln mit Berufung auf Basilios den Großen gestattet.[3]) Nach den in diesem Kanon gegebenen Bestimmungen, über deren Bedeutung übrigens Zonaras und Balsamon[4]) nicht ganz einig sind, müssen wir an räumlich getrennte, wenn auch einander nahe liegende Wohnungen mit gesonderter Haushaltung denken, deren wirtschaftliche Grundlage aber gemeinsam ist. Der Zweck solcher Gründungen ist ein doppelter: den Frauenklöstern soll Schutz und Hilfe geboten werden, und nahe Verwandte, z. B. Eheleute, sollen die Möglichkeit erhalten, auch nach ihrem Eintritt ins Kloster einander gelegentlich zu sehen.

Trotz des scharfen Widerspruchs, in dem dies alles zu den Gesetzen des Mönchtums steht, hat es noch lange derartige Klöster gegeben.[5]) Der Nomokanon des Photios enthält über Doppelklöster eine kurze Zusammenfassung von Nov. 123,36[6]). Die Basilika wiederholen die Bestimmungen der Justinianischen Novellen.[7])

§. 2. Die Sicherung des Bestehens der Klöster.

Im 4. Jahrhundert war, wie gezeigt, die Entwickelung des Klosterwesens noch langsam, in der ersten Hälfte des 5. hatte die Einrichtung schon wesentlich an Umfang gewonnen. Im Jahre 451 wird auf dem Konzil zu Chalkedon zur Verhütung planloser Klostergründungen die vorgängige Genehmigung des zuständigen Bischofs zum Bau eines Klosters verlangt,[8]) eine Forderung, die in der ganzen Periode als zu Recht bestehend vorausgesetzt wird.[9]) Dies geschah allerdings in erster Linie, weil damals zahlreiche Mönche zuchtlos und unstät umherschweiften und aus Ehrgeiz und Mangel an Demut in den Städten Klöster unter ihrer eigenen Leitung zu gründen strebten.[10]) Infolge des Leichtsinns, mit dem bei solchen Klostergründungen vorgegangen wurde, gerieten die Klöster oft schnell in Vermögensverfall, gingen in die Hände weltlicher Gläubiger über und wurden von diesen, ihrer ursprünglichen Bestimmung entfremdet, zu weltlichen Zwecken, als *κοσμικὰ καταγώγια*, verwendet, mit anderem Ausdruck säkularisiert. Diesem Übelstande suchen die Väter auf demselben Konzil zu steuern, indem sie den altkirchlichen Grundsatz „Was einmal Gott geweiht ist, muß es immer bleiben" auf die Klöster anwenden.[11]) Auch dieser Kanon kehrt in den späteren Satzungen dieser Periode mehr oder weniger verändert oft wieder, wie im einzelnen ausgeführt werden soll;

---

[1]) Pitra II, 49; Rh.-P. II, 416. [2]) Can. 20. P. II, 119. Rh.-P. II, 637 f. [3]) Basil. *Ὅροι κατὰ πλάτος* 33; *Ὅροι κατ' ἐπιτομήν* 108—111. 154. 220. [4]) Kommentare zu Can. 20. Rh.-P. II, 637—639. [5]) Vgl. Nissen a. a. O. S. 9. [6]) Nomoc. XI, 1 (Rh.-P. I, 251; Pitra II, 591) [7]) Bas. IV, 1, 5 = Nov. 123, 36. Bas. IV, 1, 19. 20 = Nov. 133, 3. [8]) Conc. Chalc. c. 4. [9]) Vgl. Conc. Chalc. c. 24; (Just. Nov. 5,1. Nov. 67,1; Nov. 131,7); Joann. Scholast. Coll. L titt. t. 33; id. Coll. LXXXVII capp. c. 6; Conc. Trull. c. 49; Conc. II Nic. c. 17; (Niceph. patr. can. 31; [Rh.-P. IV, 430; Pitra II, 328]); Conc. Const. I et II, can. 1; Nomoc. II, 1; III, 14; XI, 1; Basil. V, 3, 8 (= Nov. 131,7). Vgl. hierzu Zhishman a. a. O. S. 21 f. [10]) Vgl. Hefele, Conc.-Gesch. II, 509. Zhishman a. a. O. S. 7. [11]) Conc. Chalc. c. 24; vgl. Hefele a. a. O. II, 525.

anderseits wird sich zeigen, wie das Bestreben, den Bischöfen einen bestimmenden Einfluß auf die wirtschaftliche Gestaltung neuer Stiftungen zu verschaffen, erst verhältnismäßig spät auf die Klöster ausgedehnt wird.

Die Thatsache, daß oft fromme Stiftungen bei Lebzeiten des Stifters oder durch Testament gegründet, dann aber unvollendet oder ohne Unterhaltsmittel gelassen wurden, veranlaßte den Kaiser Zenon (474—491), daß er den Bischöfen das Recht gab, die Gewährung der erforderlichen Mittel von dem Stifter oder dessen Erben zu erzwingen, nötigenfalls mit gerichtlicher Hilfe.[1]) In diesem Gesetz werden Klöster nicht erwähnt, sondern nur Kirchen, Xenodochien oder Xenonen (Herbergen zur Heimat), Nosokomien (Krankenhäuser), Ptochien oder Ptochotrophien (Armenhäuser). Diese Verfügung wird 530 von Justinian noch verschärft, indem er die Frist für einen Kirchenbau auf drei Jahre, für Einrichtung eines Xenons auf ein Jahr bemißt, da ein solcher sich vorläufig in einem gemieteten Hause unterbringen lasse.[2]) Einmalige Vermächtnisse sind sofort nach der Testamentseröffnung auszukehren, sonst sind Verzugszinsen zu zahlen. Ist der Bischof lässig, so müssen Metropolit und Erzbischof einschreiten. Hier ist außer von den obengenannten Wohlthätigkeitsstiftungen von Gerontokomien (Altenheimen, Siechenhäusern), Orphanotrophien (Waisenhäusern), von dem Loskauf Kriegsgefangener und anderen guten Werken,[3]) aber nicht von den Klöstern die Rede. Daß die Klostergründungen nicht unter den „anderen guten Werken" einbegriffen sind, beweist der Absatz 9 desselben Gesetzes, wo zur Verhütung späterer Notlagen die Ablösung von Renten verboten wird, und wo die Klöster an erster Stelle stehen.

Sonach wurden bis ins erste Drittel des 6. Jahrhunderts in der Art, daß der Stifter entweder bei Lebzeiten selbst für andere ein Kloster eingerichtet oder testamentarisch die Gründung eines solchen angeordnet hätte, Klöster als fromme Stiftungen nicht gegründet. Dem steht durchaus nicht entgegen, daß uns aus dem Jahre 518 für Konstantinopel 51 Klosternamen bezeugt sind[4]) und aus dem Jahre 536 für dieselbe Stadt 76,[5]) sowie für den Sprengel von Chalkedon 38.[6]) Diese Klöster sind zum großen Teil, wenn nicht alle, von solchen Leuten gegründet worden, die zugleich als Mitglieder in dieselben eintraten, sei es, daß sie als berühmte Asketen einen Kreis von Jüngern um sich sammelten, oder daß sie mit Aufopferung ihres Vermögens eine neue Klostergemeinschaft ins Leben riefen.

Im ersten Fall war die Entwickelung aus dem engen Zusammenleben von Meistern und Schülern zur Klostergemeinschaft allmählich und kaum wahrnehmbar, im zweiten bot die Art der Entstehung eine Gewähr für die baldige Vollendung des Klosters: in beiden Fällen kam die Beitreibung eines versprochenen Gründungsvermögens nicht in Frage, und es genügte die Einholung der bischöflichen Einwilligung, die ja jederzeit verweigert werden konnte. Wie oft der Stifter damals zugleich der erste und bedeutendste Hegumen oder Archimandrit war, wird durch die Beobachtung veranschaulicht, daß die Klöster in dieser Zeit zum größten Teile nach ihrem Stifter[7]) benannt wurden, bisweilen nach der Landsmannschaft,[8]) seltener

---

[1]) Just. Cod. I, 2, 15; verkürzt Nomoc. II, 1. (Rh.-P. I, 82). [2]) Just. Cod. I, 3, 45; verkürzt Nomoc. II, 1. (Rh.-P. I, 83); (vgl. Rh.-P. I, 86). [3]) Dazu gehören u. a. die Brephotrophien (Kinderbewahranstalten). Über die frommen Stiftungen bei den Rhomäern ist zu vergleichen: G. Uhlhorn a. a. O. S. 213—331. [4]) Libellus monachorum a. 518 (Mansi, VIII, 1054 ff.) [5]) Acta Conc. Const. a. 536, Actio I—V. (Mansi VIII, 882 ff.) Die Zahl dürfte vielleicht auf 81 zu erhöhen sein, da 518 noch 5 Klöster genannt werden, die 536 nicht in der Liste erscheinen, aber möglicherweise doch noch vorhanden sind. [6]) ibid. VIII, 1014 ff. [7]) z. B. *μονὴ Ἀβίβου, Ἀβραμίου, Ἀγαπητοῦ, Ἀναστασίου, Ἀπολλωνίου* u. s. w. [8]) z. B *μονὴ τῶν Αἰγυπτίων, Ἀντιοχειανῶν, Λυκαόνων, Κρητικῶν*, 3 (nach der Lage unterschiedene) *Ῥωμαίων* u. s w

nach der Mutter Gottes oder einem Heiligen, der nicht ihr Stifter war, während dies später immer mehr die Regel wurde.

Wen es damals trieb, das Klosterleben zu fördern, ohne daß er selbst Mönch wurde, der gab einem schon bestehenden Kloster eine einmalige Schenkung oder eine feste Rente.

So blieb es noch längere Zeit, wie sich zunächst aus den Novellen Justinians ergiebt. Im Jahre 538 verbietet der Kaiser[1]), Klöster, Kirchen und Kapellen (*εὐκτήριος οἶκος*, auch *εὐκτήριος ναός, εὐκτήριον*) neu zu erbauen, ohne daß der Bischof bei der Grundsteinlegung mitwirke; dann schreibt er nur für die Kirchen eine Verständigung des Stifters mit dem Bischof über die Bausumme und die Unterhaltungskosten vor, sowie die Sicherstellung dieser Gelder, ehe der Bau begonnen werden darf.[2]) Bezüglich der Klöster und der Kapellen scheint Justinian eine gleiche Bestimmung für überflüssig gehalten zu haben: bei den Kapellen wohl, weil diese meist privaten Zwecken dienten und, wenn ihre Errichtung überhaupt gestattet wurde, schneller und mit geringerem Kostenaufwand errichtet werden konnten, sowie im unbeschränkten Eigentum der Stifter und ihrer Rechtsnachfolger verblieben.[3]) Bei den Klöstern ist der Verzicht auf die bischöfliche Aufsicht erklärlich, wenn damals, wie oben ausgeführt ist, Gründungen zum Besten anderer selten oder garnicht vorkamen, zumal die Zahl der Insassen anfangs sicher sehr gering war; nennt doch Leon der Weise drei als die geringste, für deren Unterhalt bei einer Neugründung die Mittel nachgewiesen werden sollten.[4])

Im Jahre 545 erneuerte Justinian die Befugnis der Bischöfe, die Vollendung angefangener Kirchenbauten und die Ausführung versprochener Stiftungen zu erzwingen;[5]) die Frist für Kirchenbauten wird auf 5 Jahre verlängert, und zwar erscheinen jetzt die Kapellenbauten eingeschlossen, während über die Klöster wieder in vielsagender Weise geschwiegen wird. Dass *εὐκτήριον* hier in allgemeinerem Sinne, Kirchen und Kapellen, gebraucht ist, beweist der Vergleich mit Cod. I, 3,45 schlagend. Sollte *εὐκτήριον*, wie dies 240 Jahre später im 17. Kanon des Zweiten Nicänischen Konzils von 787 der Fall ist, den Begriff *μοναστήριον* einschließen, so wäre die Zusammenstellung beider im ersten Teile des § 7 nicht angängig; außerdem wäre die Frist von 5 Jahren für die Errichtung eines Klosters zu groß im Verhältnis zu der einjährigen für die Wohlthätigkeitsanstalten.

Schon im Jahre 535 hat der Kaiser den 24. Kanon des Chalcedonense, der in Alexandria, im übrigen Ägypten und in anderen Provinzen in Vergessenheit geraten war, durch ein Staatsgesetz eingeschärft und verlangt, daß schon säkularisierte Klöster, in denen eine Kirche gewesen war, wieder hergestellt und den noch bestehenden Klöstern samt den verwirkten Strafen zugewiesen würden.[6]) Im Jahre 544 wiederholte er die Verfügung in kürzerer, schärfer gefaßter Form.[7])

In den nächsten anderthalb Jahrhunderten ist weder von kirchlicher, noch von weltlicher Seite eine Änderung der geltenden Bestimmungen beliebt worden.

---

[1]) Just. Nov. 67; wiederholt bei Joannes Scholast. Coll. LXXXVII capt. c. 27 (Pitra II, 396 f.) [2]) Wer, ohne die großen Kosten eines Neubaues zu tragen, gern den Ehrentitel *κτίστης ἐκκλησίας* haben möchte, kann sich vom Bischof eine baufällige oder schmucklose Kirche zur Verschönerung überweisen lassen. Nov. 67, 2. [3]) Vgl. Zhishman a. a. O. S. 16 f. [4]) Leo Sapiens, Nov. 14 (Zach. JGR. III, 86). S. u. S. 15, Anm. 6. [5]) Just. Nov. 131, 7 u. 10. Man beachte, daß im zweiten Teile von § 7 das Wort *μοναστήριον* fortgelassen ist. In dieser Form ist das Gesetz in die Basilika (V, 3, 8 u. 11) aufgenommen. Vgl. Nomoc. II, 1 (Rh.-P. I, 86); Zhishman a. a. O. S. 37 f. [6]) Just. Nov. 7, 11. [7]) Just. Nov. 120, 7, 1. Vgl. Coll. LXXXVII capp. c. 17 (Pitra II, 394); Coll. L titt. t. XXXIII (Pitra II, 383).

Auf dem Trullanum (oder Quinisextum) von 692 wurde der Kanon 24 des Chalcedonense erneuert, jedoch mit dem Zusatz, daß die Klöster auch nicht einem Laien unterstellt werden dürften.[1]) Dies muß der Sinn der Neuerung sein: das Wort *ἐκδίδοσθαι* als „veräußert werden" zu erklären, verbietet der voraufgehende Satzteil, der schon von der Säkularisation handelt; folglich muß hier von einer Unterordnung unter Laien die Rede sein, bei der der Bestand des Klosters nicht aufgehoben wurde.[2]) Somit haben wir die Anfänge des Charistikarierwesens schon früher zu suchen, als in der Zeit des Konstantin Kopronymos, wie es nach den Äußerungen des Johannes von Antiochia (um 1100) erscheinen könnte;[3]) wahrscheinlich liegen sie in der für einzelne Besitztümer staatsrechtlich gestatteten Emphyteuse auf bestimmte Zeiten und Personen,[4]) z. T. auch in der für Klöster gleichfalls erlaubten ewigen Emphyteuse.[5])

Aus der ersten Periode des Bilderstreits, wo die Klöster wegen ihrer grundsätzlichen Gegnerschaft gegen die bilderstürmenden Kaiser, Leon den Isaurier (717—741), Konstantin Kopronymos (741—775) und Leon den Chazaren (775—780) viel zu leiden hatten,[6]) wird nur éine gegen den Bestand der Klöster gerichtete gesetzgeberische Maßregel erwähnt: in einem Fragment des Patriarchen Nikephoros,[7]) welches sich in einer Handschrift des Theophanes findet.[8]) Hier wird über Konstantin berichtet, daß er die Mönche gezwungen habe, ihr Gelübde zu brechen, und ein Gesetz gegeben habe, sie sollten ihr heiliges Gewand mit der Laienkleidung vertauschen. Wenn dies „Gesetz" einen Sinn haben soll, so muß eine allgemeine Aufhebung der Klöster beabsichtigt gewesen sein. Alle thatsächlichen Angaben desselben Autors, sowie des Theophanes beziehen sich aber nur auf Aufhebungen einzelner Klöster im Verwaltungswege. Auch die oben (S. 8, Anm. 5 und S. 13, Anm. 4 u. 5) erwähnten Bestimmungen der Ecloga Leonis et Constantini, sowie die über Mönche aus dem Sklavenstande (s. u. S. 19) wären mit einem solchen Gesetz unvereinbar. Da nun die parallelen Stellen bei Nikephoros[9]) bei fast wörtlicher Übereinstimmung von keinem „Gesetze" wissen, auch Theophanes[10]) nichts davon erwähnt, so dürfen wir wohl annehmen, daß hier eine Übertreibung vorliegt, wahrscheinlich dem Wortspiele *ὁ παράνομος ἐνομοθέτησε* zuliebe begangen, wie sie bei dem fanatischen Gegner des Kaisers, den er unter dem Namen *Μαμωνᾶς* zum Repräsentanten des Bildersturms macht, begreiflich ist.

Dies wird mittelbar auch durch Kanon 13 des 7. ökumenischen Konzils zu Nicäa 787 bestätigt,[11]) der die Rückgabe und Wiederherstellung der in fremde Hände, geistliche oder

---

[1]) Conc. Trull. c. 49: — — *μηκέτι δύνασθαι γίνεσθαι αὐτὰ κοσμικὰ καταγώγια μήτε δὲ ὑπό τινος τῶν ἁπάντων κοσμικοῖς ἀνδράσι ταῦτα ἐκδίδοσθαι* —. [2]) Man vergleiche die Worterklärung Balsamons zu Conc. II Nic. c. 12 (Rh.-P. II, 595). [3]) Joann. Antioch. bei Cotelerius, Eccles. graec. monum. I, 170. Vgl. Nissen S. 52 f. — Ehrhard in Krumbacher LG. 2. Aufl. S. 140 u. S. 156 f. [4]) Just. Cod. I, 2, 24. Just. Nov. 7, pr. 3, Nov. 120, 1. Ecloga Leonis et Constantini tit. XII, 5. — Vgl. Zhisman a. a. O. S. 72. 81. Nissen a. a. O. S. 56. [5]) *ἐμφύτευσις εἰς τὸ διηνεκές (διηνεκῶς ἐμφυτευτικῷ δικαίῳ διδόναι)*: Just. Nov. 120, 6. Ecloga LC. tit. XII, 4. [6]) S. u. a. K. Schwarzlose, Der Bilderstreit u. s. w. S. 60 ff. Lpz. 1890. J. Hergenröther, Photius Bd. I, S. 241 ff., Regensburg 1867. [7]) Vgl. über diesen J. Hergenröther, Photius I, 261 ff.; Krumbacher, Litt.-Gesch. 2. Aufl. S. 71 ff. u. 349 ff. M. Gedeon, *Πατριαρχικοὶ Πίνακες*, S. 267—272. Konstantinopel s. a. [8]) Ed. Par. I, 86 sqq.; Nicephorus Patr. ed. J. Bekker, Bonnae 1837, pg. 133—136; Migne SG. 100, pg. 989—993. Es heißt darin: — *τὸ ἱερὸν σχῆμα ἀποῤῥίψαντας τὸ τῶν λαικῶν ὁ παράνομος ἐνομοθέτησε μεταμφιέννυσθαι.* Vgl. Zachariae, Gesch. 3. Aufl. S. 18. In der Ausgabe von C. de Boor (Lips. 1880) fehlt die Stelle. [9]) Antirrheticus III adv. Const. Copron. c. 77 u. 80 (Migne SG. 100, 517 u. 524). [10]) ed. C. de Boor I, 437. 443. [11]) Conc. II Nic. c. 13: *Ἐπειδὴ — καθηρπάγησάν τινες εὐαγεῖς οἶκοι ὑπό τινων ἀνδρῶν, ἐπισκοπεῖά τε καὶ μοναστήρια, καὶ ἐγένοντο κοινὰ καταγώγια* · —.

weltliche, gefallenen Bischofswohnungen und Klöster anordnet: die gewählten Ausdrücke sind undenkbar, wenn ein Gesetz der angedeuteten Art vorgelegen hätte. Dazu bemerken Zonaras und Balsamon in ihren Kommentaren,[1] daß viele Geistliche und Mönche wegen der Verfolgungen ihre Sitze verlassen hätten, die dann oft von Fremden in Besitz genommen wären. Dieser Kanon ist also eine den Verhältnissen angepaßte Erneuerung des 24. chalcedonensischen.

Etwas wesentlich Neues bringt der 17. Kanon desselben Konzils, indem die Vorschriften der Novelle 67 auf die Klöster ausgedehnt werden.[2] Der Eingang erinnert an den 4. Kanon des Chalcedonense: diese Parallele und der Hinweis auf die Herrschsucht als Beweggrund bei Mönchen, die ihr eigenes Kloster verlassen haben, beweist klar, dass unter den *εὐκτήριοι οἶκοι* hier Klöster zu verstehen sind.[3] Während der ältere Kanon die durch entlaufene Mönche unternommenen Klostergründungen überhaupt nach Kräften einschränken will, sollen jetzt nur wirtschaftlich schwache Gründungen gehindert werden. Hat der Stifter die genügenden Mittel, so ist der Bischof jetzt angewiesen, seine Genehmigung zu erteilen, einerlei, ob der Nachsuchende Mönch, Laie oder Kleriker ist. Hierin dürfte Zhishman[4] schwerlich mit Recht ein „nachdrückliches" Verbot sehen. Man erkennt vielmehr die Absicht des bilderfreundlichen Konzils, das Klosterwesen auch dem Umfange nach wieder zu heben. Dies Bestreben hat besonders nach der endgültigen Wiedereinführung des Bilderdienstes im Jahre 842[5] großen Erfolg gehabt, und zahlreiche Laien und Kleriker haben nunmehr die Gründung eines Klosters als ein Werk der Frömmigkeit betrachtet, auch wenn sie selbst keinen Trieb zum asketischen Leben spürten.

Es muss geradezu Modesache geworden sein, seiner Rechtgläubigkeit durch Stiftung eines Klosters sichtbaren Ausdruck zu verleihen, da die Mönche dem Ikonoklasmus am geschlossensten widerstanden hatten. Anders ist es nicht zu erklären, daß schon 20 Jahre nachher die sogenannte Erste und Zweite Synode zu Konstantinopel, 861 unter Photios in der Apostelkirche abgehalten, gegen zwei neuartige Übelstände auf diesem Gebiete einschreiten muß. Vielfach hatten Bischöfe aus den Einkünften des Bistums Klöster gegründet und darauf soviel verwandt, daß ihre Bistümer in Verfall gerieten. Dies wird verboten: ein solcher Bischof soll bestraft, das Kloster aber, als nicht ordnungsmäßig begründet, in den Besitz des Bistums übergehen.[6]

Bedeutend wichtiger für die weitere Entwickelung des Klosterwesens im Rhomäerreiche war der zweite Punkt.[7] Manche hatten aus ihrem Vermögen Klöster gegründet und schalteten darin, wie wenn es noch ihr Privatbesitz wäre, verkauften oder übertrugen das von ihnen geweihte Eigentum des Klosters an dritte und setzten die Äbte nach ihrem Gefallen ein. Diesen in der früheren Geschichte des Mönchtums unerhörten Zuständen gegenüber begreift sich der für einen Konzilienbeschluß reichlich heftige Ton, der in diesem Kanon herrscht und vielleicht durch das Gefühl der Ohnmacht noch verstärkt worden ist. Denn die beschlossenen Gegenmaßregeln haben den einmal gewonnenen Einfluß, den die Stifter, mochten sie Kleriker

---

[1]) Rh.-P. II, 612 f. [2]) Vgl. oben S. 12 (Anm. 1). [3]) Vgl. Hefele a. a. O. III, 480. Siehe auch oben S. 12. [4]) Zhishman a. a. O. S. 8. [5]) Aus der zweiten Periode des Ikonoklasmus (802—842) sind uns gesetzgeberische Maßregeln gegen den Bestand der Klöster nicht überliefert, obwohl diese wiederum heftig bedrückt wurden, namentlich unter Nikephoros Genikos (802—811) und Theophilos (829—842). Vgl. Schwarzlose a. a. O. S. 73 ff. Zachariae JGR. III, 61. 64. [6]) Conc. Const. I et II, c. 7. [7]) Conc. Const. I et II, c. 1. Vgl. Zhishman a. a. O. S. 9.

oder Laien sein, auf die Schicksale ihrer Schöpfung ausübten, nicht mehr beseitigen können. Wie der Ausdruck *ἀναγράφουσι* auf Stiftungsurkunden, die *τυπικὰ κτητορικά*, hinweist,[1]) so läßt die Übertragung an dritte die Spuren des Charistikarierwesens erkennen.[2])

Um diese Selbständigkeit der Klosterstifter zu beschränken, schärft unser Kanon das Verbot wieder ein, ein Kloster ohne Zustimmung des Bischofs zu erbauen. Damit dieser sodann imstande sei, über die Erhaltung der einmal geweihten Besitztümer zu wachen, soll ein Verzeichnis desselben, ein *βρέβιον*, angefertigt und im bischöflichen Archive hinterlegt werden.[3]) Außerdem soll der Stifter nicht das Recht haben, gegen den Willen des Bischofs sich selbst oder einen anderen zum Abt zu ernennen.

Alle bisher aufgezählten Kanones und Gesetze finden sich im Nomokanon vereinigt.[4]) Jedoch verdient eine anscheinend unbedeutende Änderung in dem Absatz 7 der Novelle 131 hervorgehoben zu werden.[5]) Ein Vergleich ergiebt, daß das Gesetz, wie meistens im Nomokanon, verkürzt ist; insbesondere ist als nicht hierher gehörig das *εὐκτήριον* fortgelassen (III, 14 umgekehrt *μοναστήριον*): dann aber ist der zweite Teil, der, wie oben gezeigt, ursprünglich nur auf die *εὐκτήρια* gemünzt war, nunmehr auch auf die Klöster bezogen. Diese Abweichung erklärt sich aus den inzwischen veränderten Verhältnissen, da ja seit dem zweiten Nicänum die Bischöfe auch für die Klöster das Aufsichtsrecht über Bauten und Neueinrichtungen besaßen.

Ecloga, Prochiron und Epanagoge enthalten keine hierher gehörigen Bestimmungen. Die Basiliken wiederholen die Stellen: Just. Nov. 131,10 = Bas. V, 3,11; Just. Nov. 67, prooem. und 1 = Bas. III,4,1; Just. Nov. 120,7,1 = Bas. V,2,9, während Just. Cod. I, 2,15 stark verkürzt in Bas. V,1,7 erscheint, Just. Cod. I, 3,45 u. Just. Nov. 67,3 fehlen und neue Bestimmungen nicht hinzugekommen sind.

Dagegen hat Leon der Weise es für notwendig erachtet, den im 17. Kanon des II. Nicänums unbestimmt gelassenen Begriff „genügende Mittel“ in einer zwischen 886 u. 893 verfügten Novelle[6]) festzustellen, indem er d r e i als die geringste Zahl der Klosterinsassen bestimmt, für die der Stifter dauernden Unterhalt beschaffen muß, wenn er die bischöfliche Genehmigung erhalten will. Hiermit giebt er auch die notwendige Ergänzung zu dem, was Justinian[7]) hinsichtlich der Kirchen verlangte.

§ 3. Die Erbauung eines Klosters.

Wie im vorigen Abschnitte dargelegt wurde, ist seit dem Konzil von Chalkedon 451 die vorherige Genehmigung des zuständigen Bischofs zum Bau eines Klosters erforderlich.[8]) Ist diese erteilt, so bittet, nach Justinians Novelle 5 von 535,[9]) der Stifter den Bischof um die Weihe des Platzes, welche dieser durch ein feierliches Gebet[10]) und die Einfügung des

---

[1]) Balsamon (Rh.-P. II, 650 ff.) erläutert hier die kirchenrechtliche Bedeutung solcher Typika. [2]) S. o. S. 13, Anm. 3. [3]) Vgl. Hergenröther, Photius I,131. Diese Vorschrift ist in den folgenden Jahrhunderten regelmäßig beobachtet worden, wie viele der erhaltenen Typika zeigen; vgl. Nissen a. a. O. S. 69 ff. [4]) Nomoc. XI,1; II,1. [5]) Nomoc. XI,1 (Rh.-P. I,217). [6]) Leon. Nov. 14 (Zach. JGR. III, Coll. II, pag. 85 sq.). [7]) Just. Nov. 67,2: — *πρός τε τὴν λυχνοκαΐαν καὶ τὴν ἱερὰν λειτουργίαν καὶ τὴν ἀδιάφθορον τοῦ οἴκου συντήρησιν καὶ τὴν τῶν προσεδρευόντων ἀποτροφήν.* Vgl. Bals. zu Conc. II. Nic. c. 17 (Rh.-P. II,626). [8]) Vgl. hierzu, wie zu dem ganzen Abschnitt: Zhishman a. a. O. S. 21—24. [9]) Just. Nov. 5,1: Vgl. Nomoc. XI,1. [10]) Vgl. Nov. 67,1; 131,7; Conc. Const. I et II, c. 1; Nomoc. III,11; XI, 1.

Kreuzes bei der Grundsteinlegung vollzieht.[1]) Drei Jahre später[2]) wird eine feierliche Prozession dem Ritual hinzugefügt, als deren Zweck nach der Parallelstelle im Nomokanon die öffentliche Bekanntmachung der Absicht des Stifters erscheint. Eine weitere Ausgestaltung des Rituals ist für unsere Periode nicht nachweisbar. Die grundlegenden Bestimmungen der 5. Novelle werden von Johannes Scholastikos und in den Basiliken[3]) wiederholt. Der Patriarch Nikephoros (806—815) bestimmt, daß im Auftrage des Bischofs auch ein Presbyter die Platzweihe vollziehen kann; hier erscheint zum erstenmale in den amtlichen Quellen der Ausdruck *σταυροπήγιον*.[4])

Über die bauliche Anlage der Klöster sind uns nur wenige gesetzliche Bestimmungen überliefert. Justinian verlangt in den Jahren 535 und 539[5]) dringend, daß die Klöster keinerlei Räume für die einzelnen Mönche enthalten, sondern gemeinsame Schlaf- und Speisesäle, damit sie sich Tag und Nacht wechselseitig beaufsichtigen. Finden sich vorschriftswidrige Einzelzimmer, so sind durch Einreißung der Zwischenmauern nach Möglichkeit einheitliche Räume herzustellen. Genügt wegen der Zahl der Mönche ein einzelnes Haus nicht[6]) und werden zwei oder drei nötig, so ist doch dafür zu sorgen, daß kein Mönch je allein bleibt. Ausgenommen sind nur die unter dem Schutze eines Klosters lebenden Anachoreten und Hesychasten, die ihre Sonderzelle haben.[7]) Das Kloster darf höchstens zwei Ausgänge besitzen. Ein klares Bild läßt sich aus diesen unbedeutenden Angaben nicht gewinnen; bestand das Kloster aus mehreren Häusern, so sind dieselben sicher von einer Mauer umschlossen gewesen. Die oben erwähnten Doppelklöster müssen wir uns nach Conc. II. Nic. c. 20 wohl als zwei nahe benachbarte Klöster denken, die nebst einem neutralen Raum von einer gemeinschaftlichen Mauer eingefaßt waren.

---

[1]) Vgl. Nov. 67,1; 131,7; Nomoc. III, 11; XI,1. [2]) Just. Nov. 67,1. Vgl. Nomoc. III, 14 (Rh.-P. I, 117). [3]) Joann. Schol. Coll. LXXXVII capp. c. 6; Basilic. IV. 1, 1. [4]) Niceph. Conf. patr. can. 31. (Rh.-P. IV, 430; Pitra II, 328). Vgl. Du Cange s. v. und Goar, Euchologium (Paris 1647), pg. 608 sqq., 612 sq. Bei dem letzteren finden wir diese Feier beschrieben und durch Auszüge aus den Schriften des Erzbischofs Symeon von Thessalonich (1410—1429, vgl. Ehrhard in Krumbacher LG, S. 112 f.) erläutert: Mit Stola und Pallium angethan, beräuchert der Bischof die schon aufgegrabene Baustelle in Kreuzesform, steigt an der Ostseite der Kirche, wo der Altar stehen soll, in die Baugrube und legt hier unter Gebeten den Grundstein, indem er einige durch Bekreuzigung geweihte Steine mit Kalk oder Mörtel zur Gestalt eines Kreuzes zusammenfügt; in eine Lücke in der Mitte der Steine stellt er eine brennende Öllampe als Symbol des uns in Christo durch Gottes Barmherzigkeit geschenkten und für uns ins Grab gelegten ewigen Lichtes; nach einem Schlußgebet beginnen die Werkleute ihre Arbeit. — Von dieser Art der Platzweihe ist, wie Goar a. a. O. S. 112 f. richtig ausführt, das spätere Patriarchalstauropegion (*πατριαρχικὸν σταυροπήγιον*) wohl zu unterscheiden: durch Übersendung eines vom Patriarchen geweihten, hölzernen Kreuzes, welches hinter dem Altare aufzuhängen war, wurde das Kloster der Hoheit des Bischofs entzogen (eximiert) und dem Patriarchen unmittelbar unterstellt. Vgl. Epanagoge III, 10; Bals. zu Can. Apost. 31 (Rh.-P. II, 40 f.). Wenn O. Zöckler, Askese und Mönchtum, S. 294 angiebt, daß schon der Patriarch Germanos I (715—730) eine Verordnung über die *πατριαρχικὰ σταυροπήγια* erlassen habe, so stützt er sich wahrscheinlich darauf, daß in den Verfügungen des Patriarchen Germanos II (1221—1240) (Rh.-P. V, 106—113; Leunclavius JGR I, 232—238) derartige Erlasse eines Germanos erwähnt werden. Aber schon Rhallis und Potlis haben erkannt, daß dieselben nicht so alt sein können, und schlagen deshalb vor (S. 110, Anm. 1), etwa Georgios (Xiphilinos 1192—1199) zu lesen. Vgl. dazu Zachariae, Gesch., S. 15 und 39; Gedeon, *Πατρ. πίνακες*, 255 ff. u. 383 ff.; Le Quien, Oriens christ. I, 235 ff. u. 278 f. [5]) Just. Nov. 5,3 und Nov. 133,1. Vgl. Ph. Meyer, Haupturkunden S. 12. [6]) cf. Bas. Reg. fus. tract. XV (MSG. 31,952): Hier werden mehrere Gebäude vorausgesetzt, da die ins Kloster aufgenommenen Kinder, nach den Geschlechtern geschieden, von denen der Älteren getrennte Häuser bewohnen sollen (*ἀφωρίσθαι δὲ καὶ οἴκους καὶ δίαιταν*). [7]) Nov. 5,3. Vgl. oben S. 7, Anm. 1.

Die Bestimmungen der Novelle 133 sind in der Collectio XXV capp. und in den Basiliken unverändert wiederholt.[1]) Somit ergiebt sich, daß die Gesetzgebung darauf verzichtete, für die Klosteranlage Vorschriften zu geben, wofern nur das Kloster den Begriff des *κοινόβιον*,[2]) des „Gemeinsamen Lebens“, zu verwirklichen imstande war.

II. Die Aufnahme in die Klostergemeinde.

§. 1. Die Vorbedingungen für die Aufnahme.

Als zuerst die mönchische Askese eine größere Rolle zu spielen begann, konnte die Kirche, wie Harnack treffend ausführt,[3]) eigentlich eine Richtung nicht gutheißen, die ihre sakramentalen Güter entbehren zu können glaubte und unter Verzicht auf die kirchliche Gemeinschaft einen Weg der Heiligung einschlug, den sie, die Kirche, nicht überwachte. Allein es war die Zeit, wo nach dem Siege des Christentums plötzlich so gewaltige Massen in die Gemeinde eintraten, daß man daran verzweifelte, dieselben mit christlichem Geiste zu durchdringen. In diesem Gefühl ihrer Ohnmacht und in Anerkennung des regen religiösen Lebens im Mönchtum fand die Kirche dadurch einen Ausgleich, daß sie den Mönchen eine höhere Stufe christlicher Vollkommenheit zuerkannte, als sie innerhalb der Welt auch mit den Mitteln der Kirche erreicht werden könnte. Auf Grund dieses Zugeständnisses ließ sich ein Bruch um so leichter vermeiden, als das Mönchtum durch zwei Thatsachen unbewußt zur Wiederannäherung an die Welt gedrängt wurde: die Zahl der Weltflüchtigen machte die strenge Durchführung des Prinzips unmöglich, und die Versenkung in den Geist Christi trieb zur werkthätigen Liebe. Schon die Entwickelung des Klosterwesens bedeutet den entscheidenden Schritt zur Umkehr. Obgleich das Eremitenleben während aller folgenden Jahrhunderte grundsätzlich als das am höchsten stehende betrachtet wird, so hat es doch nie mehr eine wirkliche Bedeutung neben dem Klosterleben gewinnen können. Uhlhorn[4]) schildert höchst anschaulich, wie die Klöster aus allen Kreisen der Bevölkerung Zulauf finden konnten. Neben religiösen Beweggründen treten nicht selten auch selbstsüchtige hervor: Eltern und Vormünder lassen Kinder schon in zartem Alter eintreten, um sich ihres Vermögens zu bemächtigen, Ehegatten, des andern Teils überdrüssig, möchten die Fesseln sprengen, Sklaven wollen sich ihrem Herrn entziehen, Bauern und Bürger suchen des schweren, auf ihnen lastenden Druckes ledig zu werden. Solchen Übelständen wollen nun zahlreiche staatliche und kirchliche Gesetze steuern, indem sie gewisse Bedingungen für die Aufnahme in ein Kloster vorschreiben. Unter den kirchlichen nehmen die Kanones der um die Mitte des 4. Jahrhunderts zu Gangra in Paphlagonien abgehaltenen Synode[5]) eine ganz eigenartige Stellung ein: sie kennzeichnen den Standpunkt der Kirche vor dem Ausgleich des Gegensatzes.[6]) Wenn auch die Asketik des Eustathios von Sebaste, gegen dessen Anhänger

---

[1]) Coll. XXV capp. c. 23 (Heimbach, Anecdota II, 186). Bas. IV, 1,17. [2]) Das Wort *κοινόβιον* war 535 noch nicht allgemein eingebürgert, wie der Zusatz: *ἐν τοῖς καλουμένοις κοινοβίοις* zeigt. [3]) a. a. O. S. 25. [4]) a. a. O. S. 339 ff. [5]) Die Zeit der Abhaltung steht nicht fest. Vgl. Lauchert a. a. O. S. XXIII u. 79—83; Pitra I, 487—493; Rh.-P. III, 96—121. [6]) Zu vergleichen ist der 6. Kanon der Synode von Saragossa 379 (380?): „Ein Kleriker, welcher aus Stolz Mönch wird, weil dies eine bessere Gesetzesbeobachtung sei, ist auszuschließen“. Bei C. J. von Hefele, Conciliengeschichte. 2. Aufl. Bd. I (1873), S. 745. Mansi III, 633 ff.

sich die Beschlüsse der Väter wenden, vielfach übertrieben gewesen ist, besonders in der Verwerfung der Ehe, so haben doch nur Übertreibungen, nicht grundsätzliche Verschiedenheiten vom Mönchtum vorgelegen. Daher treffen die meisten der Anathematisierungen die mönchische Askese, und es ist bei manchen ein vergebliches Bemühen, wenn Hefele[1]) dieselben mit der späteren Praxis der Kirche in Einklang zu bringen strebt: in der Theorie freilich haben die Kanones dieser Synode für die griechische Kirche Geltung behalten, und mehrere haben im Nomokanon gerade in dem Kapitel über Klöster und Mönche Aufnahme gefunden, obwohl die Ausdrücke *μοναχός, μοναστήριον* u. ä. noch gar nicht vorkommen, sondern nur *παρθενεύω, ἐγκρατεύομαι, ἄσκησις, θεοσέβεια.* Auf den späteren Synoden sind, wie sich weiterhin zeigen wird, mehrfach Beschlüsse gefaßt worden, die sachlich mit denen von Gangra kaum vereinbar sind.

Anders ist es mit dem 3. Kanon, der es verbietet, Sklaven dem Dienst ihrer Herren abwendig zu machen, damit sie sich der mönchischen Askese ergeben.[2]) Diese Bestimmung hat, wenn auch in anderer Form, in der Gesetzgebung lebhaften Wiederhall gefunden.

Der 4. Kanon des Konzils von Chalkedon (451) untersagt bündig, einen Sklaven wider den Willen seines Herrn als Mönch ins Kloster aufzunehmen. Gesetze des Kaisers Valentinian III. vom Jahre 452 und Majorian vom Jahre 458[3]) dehnen das Verbot auf alle aus, die durch Zugehörigkeit zum Bürger- oder Bauernstande in ihrer Bewegungsfreiheit beschränkt sind. Wer bei Erlaß dieser Gesetze schon einen kirchlichen Grad vom Diakon aufwärts erreicht hat, darf Kleriker bleiben, aber sein Vermögen und seine Nachkommen verbleiben seiner Kurie, während er selbst nur den Nießbrauch der Hälfte seines Vermögens beanspruchen kann: alle übrigen, die den Diakonat noch nicht erreicht haben, müssen ohne weiteres in ihren früheren Stand zurücktreten; selbst in den Kirchen darf ihnen kein Asyl gewährt werden. Diese beiden Gesetze haben im Codex Justinians keine Aufnahme gefunden, wohl aber zwei ähnlich lautende des Kaisers Zenon vom Jahre 484. Nach dem ersten, vom 28. März, ist der Eintritt Höriger in ein Kloster, wenn er gegen den Willen ihrer Herren geschieht, ungültig und jederzeit rückgängig zu machen.[4]) In demselben Gesetze wird die Einreihung eines Sklaven unter den Klerus auch bei Zustimmung des Herrn verboten, da dieser ja, wenn er einverstanden ist, den Sklaven freigeben kann. Hierzu wird in dem zweiten Gesetze, vom 13. April, eine wichtige Ergänzung gegeben[5]): Sklaven dürfen mit Zustimmung ihrer Herren in ein Kloster gehen, wofern letztere wissen, daß ihr Herrenrecht ruht, solange jene im Kloster bleiben: sobald sie aus dem Kloster ausscheiden, tritt es wieder in Kraft. Der Zweck dieser Verfügung ist klar: es soll verhindert werden, daß Sklaven von freundlichen Herren die Freiheit erlangen, um ins Kloster zu gehen, dann aber austreten und so auf Umwegen die ihnen sonst nicht gewährte Freiheit erlisten. Die Reinheit des Mönchslebens und das Herrenrecht werden so in gleichem Maße geschützt.

Justinian hat in der später zum Teil außer Kraft gesetzten Novelle 5 vom Jahre 535 die Aufnahme von Sklaven bedeutend erleichtert: die Abweisung entlaufener Sklaven wird

[1]) A. a. O. I, 777—792. Vgl. Ph. Meyer, Haupturkunden, S. 11, Anm. 2. [2]) Vgl. das Einleitungsschreiben (Lauchert, pg. 79,32; (Rh.-P. III, 99; Pitra I, 488). Basilios will, unter Berufung auf Philem. 10,12, daß Sklaven unter freundlichen Mahnungen zu ihrem Herrn zurückgeschickt werden. cf. Reg. fus. tract. XI. (MSG. 31, 948). [3]) Nov. Valentiniani III, tit. XXXV, 3. Nov. Maioriani tit. VII, 7. [4]) Just. Cod. I, 3,36 (Griechisch in Basilica ed. Heimbach VI, 342). [5]) Just. Cod. I, 3,37. (Griechisch in Basilica ed. Heimbach VI, 342). Vgl. Cod. Theod. XVI, 2, 39.

nicht mehr gefordert, die Auslieferung kann der Herr nur während des dreijährigen Noviziats verlangen, und auch nur, wenn Diebstahl oder andere schwere Vergehen vorgelegen haben;[1]) er muß sein Wort geben, dem Flüchtling kein Böses zuzufügen. Das nachweislich gestohlene Gut muß immer zurückgegeben werden. Die Rückkehr in den früheren Stand bei Austritt aus dem Kloster bleibt bestehen.

Im Jahre 531[2]) hatte der Kaiser den Angehörigen des Bürger- und des Soldatenstandes (*βουλευτής* = curialis, *ταξεώτης* = cohortalis) indirekt den Eintritt ins Kloster gestattet: der Kuriale oder Kohortale, der schon als Kind Mönch geworden ist und es bleibt, kann Presbyter und Bischof, auch Abt werden; muß aber dann den vierten Teil seines Vermögens abgeben, als Kuriale an die Kurie und den Fiskus, als Kohortale an den letzteren allein. Dies wird in einer Novelle von 535 wiederholt[3]): Die etwas abgeänderte Fassung derselben Verordnung, wie sie in der Novelle 123 vom Jahre 546 vorliegt,[4]) zeigt deutlich, daß der Eintritt ins Kloster für Kurialen und Kohortalen keinen wesentlichen Beschränkungen mehr unterlag. Im § 35 derselben Novelle werden die Bedingungen hinsichtlich des Standes des Aufzunehmenden in endgültiger Form, die auch im Nomokanon und in den Basiliken angenommen ist, festgestellt[5]): Wer einem unfreien oder halbfreien Stande angehört oder seiner Herkunft nach nicht bekannt ist, darf erst nach drei Jahren eingekleidet werden. Wird er inzwischen als Sklave oder Höriger reklamiert und ihm ein Vergehen nachgewiesen, so ist er mit der eingebrachten Habe seinem früheren Herrn gegen Zusicherung der Straflosigkeit auszuliefern. Ist er nach drei Jahren eingekleidet, so ist nur das Eingebrachte zurückzugeben. Jeder, der aus dem Kloster ins weltliche Leben zurückkehrt, tritt wieder in seinen früheren Stand ein.

In der Folgezeit ist nichts von dauernder Bedeutung hinzugekommen. Johannes Scholastikos (Patriarch 565—577) beruft sich in der Collectio L titulorum[6]), außer auf den gangrensischen Kanon 3, auch auf den Apostolischen Kanon 82,[7]) der sich ursprünglich nur auf die Kleriker bezogen hat. Die Ecloga der bilderstürmenden Kaiser Leon und Konstantin, etwa 740, bestimmt, daß ein Sklave seine Freiheit erhält, wenn er mit Wissen und Willen seines Herrn Kleriker oder Mönch wird.[8]) Hier ist also auch die Einschränkung Zenons (Cod. I, $3,_{37}$) beseitigt und die Rückkehr in den früheren Stand nicht mehr gesetzlich gewährleistet. Dies Gesetz hat ja aber nur vorübergehend Geltung gehabt. Im Nomokanon sind die auf den Stand der Novizen bezüglichen Satzungen an folgenden Stellen aufgeführt: 1. tit. $IX,_{20}$ (Rh.-P. $I,_{212}$ Pitra $II,_{565}$): Nov. $123,_{36}$. 2. tit. $IX,_{32}$ (Rh.-P. $I,_{221\ 223}$; Pitra $II,_{571}$): Cod. I, $3,_{37}$;

---

[1]) Just. Nov. $5,_{2}$, cf. Coll. LXXXVII capp. c. 7—8. [2]) Just. Cod. I, 3, $52,_{1.2}$. [3]) Just. Nov. $6,_{1,1}$. [4]) Just. Nov. $123,_{1.15}$. [5]) Just. Nov. $123,_{35}$ (Nomoc. XI, 3; Bas. IV, $1,_{3}$). Eine etwas verkürzte lateinische Uebersetzung dieses § liegt in einem Fragment vor, welches Mansi (III, 1012) hinter den Akten des Konzils von Toledo, a. 400, unter folgender Überschrift (ib. 1017) anführt: Fragmenta sub titulo Conciliorum Toletanorum. Vel corrupta vel falso citata, cum in his conciliis non inveniantur: per eundem Garsiam Loaisam collecta. Wahrscheinlich ist der Absatz als Scholion zum 10. Kanon des Toletaner Konzils von 400 in den Text einer Handschrift geraten. Spreitzenhofer hat die Stelle trotz der warnenden Ueberschrift Mansis einfach als Beschluß des Konzils von 400 (ex concilio Toletano, anno 400) angeführt und daraus den Schluß gezogen, daß „die Kirche — seit dem Anfange des fünften Jahrhunderts wenigstens in Spanien gegen die ungehörige Aufnahme Höriger und Sklaven einschränkende Maßnahmen ergriffen“ habe (Histor. Voraussetzgn. 1895, S. 61; vgl. Mönchtum in Italien, 1894, S. 52, Anm. 3). Da dies die einzige Belegstelle aus so alter Zeit ist, (die nächste ist vom Jahre 491), so fällt Spr.'s Folgerung in sich zusammen. [6]) Coll. L. titt. 33 (Pitra II, 382). [7]) Can. Apost. 82. (Pitra I, 33; Rh.-P. II, 105; Lauchert, S. 12). [8]) Ecloga Leonis et Const. tit. VIII, 4. Vgl. oben S. 13.

Nov. 5,2; Nov. 123,35. 3. tit. XI,1 (Rh.-P. I,250 f.; Pitra II,501): Nov. 123,35. 4. tit. XI,3 (Rh.-P. I,253 ff.; Pitra II,503 f.): Conc. Gangr. 3; Conc. Chalc. 4; Just. Cod. I,3,36.37; Nov. 5,2; Nov. 123,35. Zur Vergleichung ist Nomoc. tit. I,36 mit den dort angeführten Stellen Can. Apost. 82, Nov. 123,4.17 und Nov. 81,3 heranzuziehen. In den Basiliken hat nur Justinians Nov. 123 Aufnahme gefunden: 123,35 = Bas. IV,1,3; die nebenher erwähnten Stellen 123,1.15 stehen Bas. III,1,8.28.

Dieses Gesetz ist durch eine Novelle Leons des Weisen [1]) zwischen 886 und 893 aufgehoben worden, der den entlaufenen Sklaven auch nach Ablauf der dreijährigen Frist dem ihn zurückfordernden Herrn auszuliefern befiehlt. Es wird dies einmal damit begründet, daß ein Sklave sich leicht drei Jahre in einem Kloster vor seinem Herrn verbergen könne; sodann aber sei ein solcher Mensch nicht geeignet, das Ansehen des Mönchsstandes zu heben: entweder habe er von seinem Herrn Wohlwollen und Liebe erfahren, dann sei seine Undankbarkeit ein Zeichen großer Schlechtigkeit; oder er habe schlechte Behandlung nicht ertragen können, dann sei er erst recht unbrauchbar für den Stand, dessen Mitglieder Christi Kreuz auf sich nehmen sollen. Es muß uns vom modernen Standpunkt aus sonderbar berühren, hier des Heilands Gestalt gewissermaßen als Schutzherrn der Sklaverei hingestellt zu sehen.

Wie hinsichtlich des Standes, sind auch mit Rücksicht auf das Alter der Aufzunehmenden Vorschriften erlassen, die aber naturgemäß nicht so sehr in die privatrechtlichen Verhältnisse eingreifen und dementsprechend leichter zu übersehen sind, zumal die Diakonissen[2]) und die Witwen nicht in Betracht kommen. Uhlhorn[3]) hat ansprechend geschildert, wie mit der steigenden Wertschätzung der Askese die Witwen hinter die Jungfrauen zurücktraten: charakteristisch ist dafür das Wort Basilios des Großen: *χηρεία γὰρ παρθενίας ἐλάττων.*[4]) Bei der oben S. 8 dargelegten Bedeutung der Jungfrauen (*παρθένοι*, sanctimoniales etc.) für die Ausbildung des Nonnenstandes und bei den vielfachen Berührungspunkten beider ist es wichtig, daß Basilios[5]) vor dem 16. bis 17. Lebensjahre kein Gelübde der Jungfräulichkeit gelten lassen will, da erst dann von einem Mädchen Klarheit über die Bedeutung dieses Schrittes erwartet werden und der Bruch des Gelübdes bestraft werden kann. Wenn Basilios dann tadelnd hinzufügt, daß besondere Vorsicht geboten sei, weil viele Eltern und andere Angehörige nur eines Vermögensvorteils halber jugendliche Töchter und andere Verwandte zur Virginität drängen, so folgt ihm eine Novelle Majorians von 458; hier wird in allen Fällen, wo der Eintritt unter dem Zwange der Angehörigen geschieht, die endgültige Einkleidung mit dem Schleier erst nach Vollendung des 40. Jahres gestattet.[6]) Diese Novelle findet sich schon bei Justinian nicht mehr; ebenso ist die durch eine der karthagischen Synoden festgesetzte Altersgrenze von 25 Jahren durch eine zweite, welche Ausnahmen nach dem Ermessen des Bischofs zuläßt, thatsächlich wieder beseitigt.[7]) Die von Basilios bestimmte Grenze für das Gelübde der *παρθενία* scheint stillschweigend auch auf den

---

[1]) Leon. Nov. 10 (Zach. JGR. III, Coll. II, pg. 81 f.). Vgl. Ph. Meyer, Haupturkunden, S. 14. Auch Gelzer in Krumb. LG. 2. Aufl., S. 976 und Gedeon, *Πατρ. Πίν.*, S. 293 f. [2]) Über das Alter der Diakonissen: Cod. Theod. XVI, 2,27 (= Just. C. I, 3,9) nach 1. Tim. 5,9: 60 Jahre (a. 390); Conc. Chalc. c. 15: 40 Jahre (a. 451); Just. Nov. 6,6 (= Coll. LXXXVII capp. c. 5): 50 Jahre (a. 535); Just. Nov. 123,13 (= Coll. LXXXVII capp. c. 43): 40 Jahre (a. 546); Conc. Trull. c. 40: 40 Jahre (a. 692.) Vgl. Nomoc. I,28 u. XI, 10. [3]) A. a. O. S. 159—171, 260 f. [4]) Basil. Can. 18 (Rh.-P. IV, 140, Pitra I, 587). [5]) Ibid. In den Reg. fus. tract. XV (MSG. 31, 952 ff.) gestattet Bas. die vorläufige Aufnahme von Kindern beiderlei Geschlechts, die, von den Älteren räumlich getrennt, auferzogen werden, bis sie alt genug sind, das Gelübde der Jungfräulichkeit abzulegen. Vgl. Spreitzenhofer, Mönchtum, S. 93. [6]) Nov. Maioriani tit. VI. [7]) Coll. Conc. Carth. c. 126 (Rh.-P. III, 590).

Eintritt ins Kloster bezogen worden zu sein [1]) und so bis zum Ende des 7. Jahrhunderts gegolten zu haben; dies wird zwar von Balsamon in seinem Kommentar zu der Stelle geleugnet, aber ohne thatsächliche Gründe.[2]) Das zeigt die Begründung des 40. trullanischen Kanons. Dieser setzt die Altersgrenze auf 10 Jahre herab, und zwar auf Grund folgender Erwägung: Das vom Apostel Paulus für die Witwen angeordnete Mindestalter von 60 Jahren ist in den Kanones für die Diakonissen auf 40 Jahre ermäßigt worden, da die Kirche ersichtlich stärker und die Frömmigkeit beständiger geworden ist; aus demselben Grunde kann das vor 300 Jahren von Basilios für die „Jungfrauen“ angeordnete Mindestalter von 16—17 Jahren jetzt, wo die Welt stärker mit asketischem Geiste durchdrungen ist, für die Klosternovizen auf 10 Jahre herabgesetzt werden.

Leon der Weise hat in einer zwischen 886 und 893 erlassenen Novelle[3]) beide Bestimmungen derart zu vereinigen gesucht, daß er den Eintritt ins Kloster im 10. und im 16. Jahre gestattet, aber im ersteren Falle den Eintretenden nicht über sein Vermögen verfügen läßt.

Die Einschränkungen, welche aus dem Familienstande dem Eintritt ins Kloster erwachsen, sind sehr unbedeutend, da die schärferen Kanones der Provinzialsynode von Gangra (vgl. oben S. 17) zwar in den Sammlungen Aufnahme finden, weil die einmal anerkannte Synode nicht fehlen kann, aber durch den Geist der späteren Zeit, wie dies auch die weltliche Gesetzgebung beweist, unwirksam gemacht werden. Der 14. Kanon verbietet der Frau, den Mann aus Verachtung der Ehe zu verlassen, um asketisch zu leben: Justinian verfügt im Jahre 531, zweifellos im Einklang mit der kirchlichen Praxis,[4]) daß beide Teile ohne irgendwelche vermögensrechtliche Schädigung um der Askese willen die Ehe aufheben können. Die Frau erhält die Mitgift, der Mann die Gegenmitgift (*τὴν πρὸ γάμου δωρεάν*) zurück; der Gewinn daraus wird behandelt, als läge nicht Scheidung, sondern Todesfall des einen Gatten vor.[5]) Auf dies Gesetz beruft sich die Novelle 5 vom gleichen Jahre.[6]) Inhaltlich stimmt damit die ausführlichere Fassung der Novelle 123 vom Jahre 546 völlig; sie fügt Bestimmungen für den Fall hinzu, daß beide Ehegatten gleichzeitig ins Kloster gehen.[7]) Diesen Satzungen parallel gehen die über die Auflösung des nach griechisch-römischem Rechte sehr hoch geachteten Verlöbnisses.[8]) Laut dem Proömium einer nicht datierten, wahrscheinlich 534 erlassenen Verfügung[9]) war es bis dahin üblich, daß das bei Verlöbnissen vom Verlobten gegebene Reugeld (arra, *ἀρραβών*) auch dann verfiel oder von der Braut doppelt zurückgegeben werden mußte, wenn der eine Teil ins Kloster ging. Diese Praxis bezeichnet er als „wider Gottesfurcht und Religion“ gehend und verfügt, daß in solchem Falle das Reugeld einfach zurückgegeben werde. Dem entspricht auch die obenerwähnte Novelle 123, welche von Johannes Scholastikos wiederholt wird.[10])

Die strengere Gesetzgebung der Ikonoklasten Leon und Konstantin beschränkt um 740 die Ehescheidungen sehr; unter den einzeln aufgezählten Gründen fehlt der Eintritt ins

[1]) Vgl. Basil. Reg. fus. tract. XV (MSG. 31,956). [2]) Rh.-P. IV, 144. [3]) Leon. Nov. 6 (Zach. JGR. III, Coll. II, pg. 76—78). [4]) Wenigstens lautet Basil. Reg. fus. tract. XII (MSG., 31, 948 f.) in diesem Sinne. [5]) Just. Cod. I, 3, 52, 15. cf. Cod. I, 3, 54, 1. Über die Einzelheiten der vermögensrechtlichen Regelung ist zu vergleichen: Zachariae, Gesch., S. 76 ff. u. S. 83 ff. [6]) Just. Nov. 5,5. [7]) Just. Nov. 123, 40. cf. Coll. LXXXVII, capp. c. 81. [8]) Vgl. Zachariae a. a. O. S. 73 ff. [9]) Just. Cod. I, 3, 54. [10]) Just. Nov. 123, 39. cf. Coll. LXXXVII, capp. c. 81.

Klosterleben. Es ist daher sehr glaublich, daß diese Kaiser den Eintritt Verheirateter und vielleicht auch Verlobter nicht gestatteten, eine Maßregel, die von den Gegnern leicht als klosterfeindlich ausgelegt werden konnte.[1]) Im Nomokanon finden wir nur die Gesetze Justinians, der gangrensische Kanon und selbstverständlich die Bestimmungen der Ecloga fehlen.[2]) In die Basilika ist nur Novelle 123 übergegangen: Nov. 123,39-40 = Bas. IV, 1,10-11.

Gerade umgekehrt lag der Fall, wenn ein verheirateter Kleriker Bischof wurde: dann mußte, nach Kanon 48 des Trullanums, seine Frau nach vorheriger Scheidung in ein Kloster eintreten, welches von dem Wohnort des Bischofs entfernt liegen, aber die besondere Fürsorge ihres früheren Gatten genießen sollte.

Im 15. und 16. Kanon wollen die Väter zu Gangra eine andere Seite des Familienlebens gegen mönchische Askese schützen, indem sie diejenigen verdammen, welche aus asketischer Frömmigkeit ihre Kinder ohne Erziehung und ihre Eltern ohne ausreichende Unterstützung in der Welt zurücklassen, wenn sie ins Kloster gehen. Bei Johannes Scholastikos[3]) und im Nomokanon[4]) sind die beiden Kanones unter kurz zusammenfassender Überschrift vereinigt.[5]) Die weltliche Gesetzgebung wirkt nur soweit zum Besten der Kinder, als sie verlangt, daß den Kindern der Pflichtteil ausgekehrt wird, und als sie gestattet, daß der Novize vor seinem Eintritt über das ganze Vermögen verfügt, nach demselben bis auf einen Kindesanteil,[6]) der dem Kloster zufällt. Von einer Verpflichtung zur Erziehung der Kinder, wie im gangrensischen Kanon, ist nirgends die Rede; ebensowenig von einer Unterhaltungspflicht gegenüber den Eltern. Im Gegenteil wird es Eltern und Kindern untersagt, einander am Eintritt ins Kloster zu hindern oder deswegen zu enterben.[7]) Ebenso werden alle für den Fall der Kinderlosigkeit (*ἐξ ἀπαιδίας*) von den Eltern oder anderen Personen auferlegten Restitutionen (*ἀποκατάστασις*) und Substitutionen (*ὑποκατάστασις*), sowie die Bedingung des Kindersegens (*αἵρεσις παιδοποιΐας*) aufgehoben, sobald die Vermächtnisnehmer aus asketischen Gründen nicht heiraten, vornehmlich also, wenn sie ins Kloster gehen.[8]) Man sieht, wie Justinian mit Erfolg bemüht ist, alle Hindernisse zu beseitigen, die aus privatrechtlichen Verhältnissen dem Eintritt ins Kloster erwachsen könnten.

Nunmehr sind die kirchlichen Verhältnisse zu besprechen, die auf den Eintritt ins Kloster Einfluß haben. Recht oft tauchte die Frage auf, ob man einen Angehörigen eines anderen Klosters aufnehmen dürfe. Der Patriarch Epiphanios (520—535) in der *Ἔκθεσις κανονική*[9]) und Justinian in den Novellen 5 (v. J. 535) und 123 (v. J. 546)[10]) sehen es nicht als unerlaubt an, wenn auch schon darin, daß das Eingebrachte des Mönchs dem verlassenen Kloster verbleiben soll, eine Mißbilligung dieses Schrittes ausgesprochen ist. Dies tritt in den anschliessenden Sätzen noch deutlicher hervor, indem in der zweiten Novelle die zuständigen

---

[1]) Ecloga I.C. tit. II, 13—15. Vgl. Zachariae a. a. O. S. 78 f. [2]) Nomoc. XI, 1 (Rh.-P. I, 248 f. u. 251). [3]) Coll. L titt. t. 32. [4]) Nomoc. XI, 15. [5]) Wie wenig Ernst es der Kirche mit der Aufrechthaltung dieser Kanones war, zeigt der Kommentar des Balsamon recht deutlich (Rh.-P, III, 111 f.): B. will ihn nur für umherschweifende Asketen, nicht für klösterliche gelten lassen; letztere müßten, wenn sie sich auf diesen Kanon berufen wollten, auf Gott, den Vater der Waisen, hingewiesen werden, der auch ihre Kinder aufziehen werde. Wenn Balsamon auch erst am Ende des 12. Jahrhunderts schrieb, so decken sich doch seine Ansichten in dieser Beziehung mit denen, die in der Gesetzgebung Justinians hervortreten. [6]) Just. Nov. 123,38 = Bas. IV, 1,9. [7]) Just. Nov. 123,41 = Bas. IV, 1,12; cf. Coll. LXXXVII, capp. c. 82. Nomoc. IX, 32 (Rh.-P. I, 223). [8]) Just. Cod. I, 52.13; Nov. 123,37; Joann. Schol. Coll. LXXXVII capp. c. 78; Nomoc. II, 1 (Rh.-P. I, 105) Bas. IV, 1,7. [9]) Pitra II, 200. [10]) Just. Nov. 5,7. Nov. 123,42 (Coll. LXXXVII capp. c. 84; Nomoc. XI, 4; Bas. IV, 1,13).

Bischöfe (laut Kanon 4 von Chalkedon) aufgefordert werden, durch scharfe Beaufsichtigung Mönchen und Nonnen das Umherschweifen unmöglich zu machen. In der wortreicheren 5. Novelle wird hinzugefügt, es zieme sich für die Äbte, solche Mönche nicht aufzunehmen, da ein so unstätes Leben auf einen unbeständigen Charakter schließen lasse. Es werde erwartet, daß die Bischöfe und Äbte, die nach kirchlichem Rechte über die Reinheit des Klosterlebens zu wachen hätten, auch hierbei ihre Pflicht thun würden.[1]) Diese in einem Gesetze befremdenden, moralisierenden Betrachtungen sind deshalb für uns wertvoll, weil sie beweisen, daß im 6. Jahrhundert der Klosterwechsel als Übelstand empfunden wurde, aber in Ermangelung eines kanonischen Verbotes nicht verhindert werden konnte. Die gegen den unbegründeten Austritt gerichteten Verbote genügten eben nicht in allen Fällen. Erst zwei Jahrhunderte später versuchte man auf dem zweiten nicänischen Konzil 787, dem Mangel in schonender Weise abzuhelfen[2]): Mönche und Nonnen dürfen ihr Kloster nicht verlassen und ein anderes aufsuchen. Geschieht dies trotzdem, so müssen sie als Gäste aufgenommen werden (— damit sie nicht genötigt werden, in öffentlichen Gasthäusern zu herbergen, was den Bann nach sich ziehen würde —); nur mit Zustimmung ihres bisherigen Klostervorstandes können sie ins Kloster eintreten. Diese Bestimmung setzt voraus, daß die Tage ihrer Bewirtung benutzt werden, um mit dem bisherigen Klostervorstande eine Einigung über ihr ferneres Schicksal zu erzielen: ob sie gezwungen werden zurückzukehren, oder nicht. Infolge seiner Milde bot dieser Kanon auf die Dauer doch keine genügende Handhabe zur Bekämpfung der Mißstände. Wie wir aus der Einleitung des 4. Kanons der sogenannten „Ersten und zweiten Synode in der Apostelkirche zu Konstantinopel“ von 861 erfahren, hatten während der Wirren des Bilderstreits viele Klosterleute, um dem Gewissenszwang zu entgehen, ihren Sitz verlassen und teils in anderen Klöstern, teils in Laienhäusern Unterkunft gefunden (*ὅπερ αὐτοὺς δι' εὐσέβειαν τότε πραττόμενον μακαριστοὺς ἀπέφαινεν* —). Weil nun dies unstäte Wesen ganz ohne Grund fortdauerte, als längst Ruhe und Frieden in der Kirche eingekehrt war, beschloß das Konzil: Wenn ein entlaufener Mönch sich in einem anderen Kloster oder einem Privathause einnistet, bleiben er und sein Wirt solange im Banne, bis der Flüchtling reumütig in sein Kloster zurückkehrt.[3])

Etwas ganz Neues ist es, wenn im Anschlusse hieran den Bischöfen das Recht gegeben wird, bewährte Mönche in ein anderes Kloster zur Erhaltung desselben zu verpflanzen. Hierdurch wird den Äbten die Möglichkeit genommen, in allen Fällen darüber zu wachen, ob ein Aufzunehmender die gesetzlichen und kanonischen Bedingungen erfüllt.

Andere Personen geistlichen Standes — im weiteren Sinne — unterliegen hinsichtlich ihres Eintritts in ein Kloster keinen erschwerenden Bedingungen. Nach dem 42. Kanon des Trullanums (692) sollen die in den Städten und Dörfern umherziehenden Eremiten, die eine Landplage bildeten, sich entweder scheren lassen und in ein Kloster gehen, oder in ihre Einöden zurückzukehren gezwungen werden. Das setzt voraus, daß ihr Eintritt keinen Schwierigkeiten begegnen konnte. Ebenso ist es mit den geweihten Priestern, die nach Belieben durch Annahme der Schur sich zur mönchischen Askese verpflichten können, ohne deshalb ihre priesterliche Thätigkeit aufzugeben, oder auch völlig in ein Kloster eintreten können; nur die höheren geistlichen Würdenträger verzichten zugleich auf ihr Amt

---

[1]) Nov. 5, 7. Mit auffallender Absichtlichkeit ist hier der Ausdruck *ἀρχιμανδρίτης* hervorgehoben (vgl. dagegen z. B. Cod. I, 3, 52, 2; I, 3, 55, 2; Nov. 123, 34), sicher, um auf die wörtliche Bedeutung von *μάνδρα* „Hürde, Pferch“ hinzuweisen. [2]) Conc. II. Nic. c. 21. [3]) Conc. Const. I et II c. 4.

und ihre Stellung, wie ein Kanon des Patriarchen Nikephoros (806—815)[1]) und der 2. Kanon des Konzils in der Sophienkirche (879) anordnen. Nikephoros[2]) bestimmt ferner, daß abgesetzte Priester, die Mönche werden wollen, nach einer Strafzeit aufzunehmen sind. Mönche und Priester, die während des Bilderstreites abtrünnig geworden sind, müssen geloben, nie wieder priesterlich thätig zu sein, haben die gebührenden Strafen zu erleiden und sind danach aufzunehmen. Es verdient bemerkt zu werden, daß gefragt wird, wie, nicht etwa ob die Aufnahme erfolgen soll (*πῶς τούτους δέχεσθαι δεῖ*).

Endlich muß auf eine eigenmächtig und mißbräuchlich von einzelnen Klostervorständen gestellte Bedingung hingewiesen werden, die im 19. Kanon des zweiten Nicänums (787) verurteilt worden ist.[3]) Während des Bilderstreits hatte die Simonie immer größeren Umfang angenommen; schon der 5. Kanon derselben Synode hat sie von neuem scharf verdammt. Zum erstenmale hören wir hier, daß auch die Aufnahme in ein Kloster nicht selten von der Zahlung einer Geldsumme abhängig gemacht worden ist. Dieser Mißbrauch geht zweifellos auf das Erbrecht der Klöster[4]) an dem Vermögen ihrer Insassen zurück: das Kloster war ab intestato (*ἐξ ἀδιαθέτου*) Universalerbe und hatte nur an die Kinder den Pflichtteil auszukehren; testieren konnte ein Mönch nur zu Gunsten seiner Kinder, mußte dann aber für sich einen Kindesteil rechnen, der dem Kloster zufiel. Diesen Verpflichtungen konnte jemand leicht entgehen, indem er vor seinem Eintritt über sein Vermögen verfügte. In Klöstern, die auf diese Weise um erhoffte Schätze gebracht waren, mag man zuerst auf den Gedanken gekommen sein, um sicher zu gehen, von reichen Leuten die vorherige Einzahlung eines entsprechenden Betrages zu verlangen: so wurde die Aufnahme zu einem Kaufgeschäft gemacht. Der 19. Kanon untersagt dies und bedroht die Geistlichen, die es thun, mit der Suspension oder der Absetzung; Äbte ohne Priesterweihe und Äbtissinnen sollen aus ihrem Kloster gejagt und als einfache Mönche (*πρὸς ὑποταγήν*) in ein anderes versetzt werden. Alle freiwilligen Gaben, sowie die Erbansprüche bleiben von dem Kanon unberührt; ebendeshalb waren aber auch Übertretungen desselben sehr schwer nachzuweisen, und die Unsitte hielt sich noch bis ins 12. Jahrhundert. Vom 10. Jahrhundert an war für die in simonistischer Weise verlangte Aufnahmetaxe der Ausdruck *ἀποταγή* üblich, welcher ursprünglich nur „Entsagung, Verzicht“ bedeutete, später auch von dem Aufnahmegelübde gebraucht wurde.[5])

Als freundlicher Abschluß dieser Betrachtungen diene der versöhnliche, Liebe atmende 43. Kanon des trullanischen Konzils: „Ein Christ darf das Büßerleben wählen, darf die Wirren und Stürme des weltlichen Lebens fliehen und im Mönchsgelübde Frieden suchen, mag die Schuld, die auf ihm lastet, noch so groß sein. Denn unser Heiland und Gott sprach: Wer zu mir kommt, den will ich nicht hinausstossen. Da nun der mönchische Wandel das Leben in der Buße uns zur Darstellung bringt, wollen wir dem wohl, der sich ihm aufrichtig weiht, und kein sittlicher Makel soll ihn an der Erreichung seines Zieles hindern.“

[1]) Niceph. *Ἐκ τῶν ἐκκλησ. συντάξεων* c. 155. (Pitra II, 341): — *μόνοι γὰρ οἱ ἀρχιερεῖς διὰ μόνην τὴν ἀπόκαρσιν τοῦ ἱερατεύειν κωλύονται.* [2]) Niceph. patr. Epist. Quaestio 6 et 7 (Rh.-P. IV, 431, *ς'. ζ'.*) [3]) Conc. II. Nic. c. 19: *Τοσοῦτον κατενεμήθη τῆς φιλαργυρίας τὸ μύσος εἰς τοὺς ἡγήτορας τῶν ἐκκλησιῶν, ὥστε καὶ τινας τῶν λεγομένων εὐλαβῶν ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν — διὰ χρυσίου τὰς εἰσδοχὰς τῶν προσερχομένων τῷ τε ἱερατικῷ τάγματι καὶ τῷ μονήρει βίῳ ποιεῖσθαι.* [4]) Vgl. *Μομφερρᾶτος* a. a. O. S. 73—113. [5]) Vgl. Nissen, a. a. O. S. 59 ff. Im Kommentar des Aristenos (Rh.-P. II, 637), heißt es: — *Ἡ δὲ ἡγουμένη ἐστὶν ἡ τοῦτο ποιοῦσα καὶ ἀποταγὰς ἀπαιτοῦσα τὰς ἐπὶ τὸ μονάσαι προσερχομένας ἐκδιωχθήσεται* —. Bei L. Clugnet (Dictionnaire grec-français des noms liturgiques en usage dans l'église grecque. Paris 1895. 186 S.) findet man nichts über *ἀποταγή*, wie in diesem für weitere Kreise bestimmten Buche auch zahlreiche andere Wörter gar nicht oder mangelhaft erklärt sind; selbst bei seltenen Ausdrücken fehlen die Belegstellen.

§ 2. Die Aufnahme.

Seit alter Zeit war eine gewisse **Probezeit** vor der endgültigen Aufnahme in ein Kloster üblich, aber soweit unsere Nachrichten reichen, war es nirgends zu einer festen Regelung gekommen.[1]) Die erste zeitliche Festsetzung einer solchen Probezeit findet sich in Justinians Novelle 5 vom Jahre 535: den heiligen Satzungen zufolge — dies kann sich nur auf die älteren Klosterregeln und die Anordnungen des Basilios beziehen — soll, wer sich zum Mönchsleben meldet, nicht ohne weiteres von dem Abte das Mönchsgewand empfangen; vielmehr soll er, einerlei ob er Freier oder Sklave ist, eine dreijährige Prüfungs- und Lehrzeit durchmachen, während welcher er in Haartracht und Kleidung Laie bleibt. Inzwischen hat der Abt nach Stand und Herkunft zu forschen, und ob kein verwerflicher Grund den Trieb zum weltfremden Leben gezeitigt hat. Erweist sich der Neuling in den drei Jahren standhaft und vertrauenswert, so soll er der Einkleidung gewürdigt werden, die dann alle Standesunterschiede aufhebt.

Auch diese Bestimmungen fanden, wie manche andere dieser ersten Klosternovelle, augenscheinlich nicht die Billigung derer, für die sie bestimmt war. Die Klostervorstände haben vielleicht die lange Probezeit den Vornehmeren gegenüber für unnötig oder dem Gedeihen ihrer Anstalten nachteilig gehalten; es kennen ja auch die gleichzeitigen abendländischen Regeln nur einen einjährigen Noviziat.[2]) Daher beseitigt Justinian diese Bestimmungen wieder und läßt in der Novelle 123 vom Jahre 546 die dreijährige Probezeit nur für die Unfreien und Unbekannten bestehen. Hier ist diese Zeit genau genommen nur eine Frist für den etwaigen Herrn des Aufzunehmenden, um seine Rechte an ihn geltend zu machen. Allen, die als unabhängig bekannt sind, darf der Abt nach seinem Ermessen, wann er will *(ὅτε συνίδοι)*, das Mönchsgewand gewähren.

Dieses Recht des Abtes, den Noviziat beliebig abzugrenzen, welches ja bei der Verschiedenheit der die Aufnahme begehrenden Menschen vernunftgemäß erscheint, ist längere Zeit nicht angetastet worden. Damit stimmt es, wenn der 40. Kanon des Trullanums (692) der Festsetzung des niedrigsten Aufnahmealters hinzufügt: „wobei dem Vorsteher auch die Prüfung der Frage überlassen bleibt, ob er einen Aufschub der Einführung ins Mönchsleben als ersprießlicher für die aufzunehmende Person erachtet.“ Die Zeit bis zur endgültigen Aufnahme ist im Kloster zu verbringen und stellt also einen Noviziat dar.[3])

Einen ernsteren Anlauf zur kirchlichen Abgrenzung der Probezeit nimmt das hauptstädtische Konzil von 861. Es kommt oft, so heißt es im 5. Kanon, zur Schande des ganzen Mönchsstandes vor, daß Leute voreilig ohne Selbstprüfung das Gelübde der Weltentsagung ablegen, um dann, dem harten Leben nicht gewachsen, zu den Freuden der Welt zurückzukehren. Daher verlangt die Synode, daß niemand vor Ablauf einer dreijährigen Probezeit des Mönchskleides gewürdigt werde, läßt aber selbst unmittelbar darauf zwei Ausnahmen zu,[4]) von denen die zweite den Kanon wieder sehr abschwächt: für einen frommen Mann, der schon in der Welt asketisch gelebt hat, sollen sechs Monate genügen. Die Übertretung wird für den Abt mit

[1]) Vgl. dazu Basil. Reg. fus. tract. X, XV (MSG. 31, 944 f.; 952 ff.) [2]) Reg. S. Benedicti c. 58 (ed. Woelfflin. Lips. 1895. pg. 56 sqq.). Vgl. Spreitzenhofer, Voraussetzungen, S. 66 f. [3]) Ähnlich Basil. Reg. fus. tract. XV (MSG. 31, 952 ff.). [4]) Conc. Const. I et II c. 5: — *Ὥρισεν οὖν διὰ τοῦτο ἡ ἁγία σύνοδος, μηδένα τοῦ μοναχικοῦ καταξιοῦσθαι σχήματος, πρὶν ἂν ὁ τῆς τριετίας χρόνος εἰς πεῖραν αὐτοῖς ἀφεθεὶς δοκίμους αὐτοὺς καὶ ἀξίους τῆς τηλικαύτης βιοτῆς παραστήσῃ· καὶ τοῦτο κρατεῖν παντὶ τρόπῳ παρεκελεύσατο, πλὴν εἰ μήπου τις βαρεῖα προσπεσοῦσα νόσος τὸν χρόνον ἀναγκάσῃ συσταλῆναι τῆς δοκιμασίας, ἢ εἰ μήπου τις εἴη ἀνὴρ εὐλαβὴς καὶ τὸν μοναχικὸν βίον ἐν τῷ κοσμικῷ διανύων σχήματι. Ἐπὶ γὰρ τοῦ τοιούτου ἀνδρὸς εἰς ἀπόπειραν παντελῆ καὶ ὁ ἑξαμηνιαῖος ἀρκέσει χρόνος.*

Absetzung und für den Mönch mit Versetzung in ein strengeres Kloster bedroht. Es besteht also nunmehr allgemein ein sechsmonatlicher Noviziat, der da, wo der Abt das frühere Leben des Novizen nicht billigt oder nicht kennt, auf drei Jahre verlängert wird. Eine Aufnahme während der Zwischenzeit ist kanonisch nicht erlaubt.

Die erste der erwähnten Ausnahmen durchbricht allerdings auch diese Regel: im Falle schwerer Krankheit des Novizen darf die Probezeit abgekürzt werden. Diese Bestimmung hängt mit einem seit längerer Zeit bestehenden Brauche zusammen. Wie an Schwerkranke, selbst solche ohne Bewußtsein, auf die Verantwortung der Angehörigen ohne Katechumenat die Taufe erteilt werden konnte,[1]) so wurde dies später auch mit der Mönchseinkleidung üblich. Wann diese Sitte aufkam, läßt sich nach den kanonischen Quellen nur unvollkommen bestimmen; die erste Erwähnung findet sich in den Satzungen des Patriarchen Nikephoros (806—815), wo die Einkleidung mit der Taufe als etwas Gleichartiges zusammengestellt ist: „Wenn jemand krank ist und die heilige Taufe oder das heilige Gewand nachsucht, soll man es ihm ohne Umstände geben.“ [2]) Im obenerwähnten Kanon von 861 erhält der Brauch kirchenrechtliche Geltung, um dann in der folgenden Periode immer häufiger geübt zu werden, so daß es eine juristische Streitfrage wurde, wie weit eine solche *περιστατικὴ ἀπόκαρσις* erbrechtliche Gültigkeit habe.[3])

Eine Ordnung für die Einkleidung eines Mönches oder einer Nonne ist nicht kanonisch festgelegt. In Goars Euchologion finden wir (S. 468—525) ein vollständiges Schematologion, d. h. ein Klosterceremonienbuch, mit mannigfachen Varianten. Wann der gemeinsame Grundstock entstanden sei, das zu erforschen, ist eine noch ungelöste Aufgabe der Liturgik. Hier muß darauf verzichtet werden, mehr zu geben, als was unmittelbar aus den gleichzeitigen kanonischen Quellen ersehen werden kann. Drei gleichwichtige Bestandteile der Aufnahmefeier treten deutlich hervor: das Gelübde, die Tonsur, die Einkleidung, alle von Gebeten eingerahmt.

Das Gelübde läßt sich seinem Wortlaute nach aus den in Betracht kommenden Quellen nicht feststellen, da keine allgemein verbindliche Formel vorhanden war. Ja, auch der Inhalt desselben kann sich erst allmählich entwickelt haben. Nach dem Kanon 18 Basilios des Großen war nur für die „Jungfrauen“ ein solches ausdrücklich vorgeschrieben, welches allein dem Verzicht auf die Ehe galt.[4]) Daß dies Gelübde nichts anderes umfaßte, zeigt der Anfang des 19. Kanons:[5]) „Gelübde von Männern kennen wir nicht, außer wenn solche sich dem Stande der Mönche zurechnen, die anscheinend stillschweigend die Ehelosigkeit auf sich nehmen.“ Es gab also für die Mönche kein bindendes Gelübde. Das erklärt sich daraus, daß die Mönche jener ersten Zeit, von Begeisterung für ein ganz Gott geweihtes Leben

[1]) Coll. Conc. Carth. c. 45 (Rh.-P. III, 412, Hefele II, 129) — Can. 32 der Synode von 393. (Hefele II, 58). Balsamon bezieht die Vorschriften dieses Kanons ohne weiteres auf die Mönchsschur (Rh.-P. III, 413 und zu Conc. Neocaes. c. 12: Rh.-P. III, 89 f.). [2]) Niceph. patr. c. 26 (Rh.-P. IV, 429; Pitra II, 330: c. 35): *Ἐάν τις ἀσθενὴς ᾖ καὶ ἐπιζητῇ τὸ ἅγιον βάπτισμα ἢ τὸ ἅγιον σχῆμα, χρὴ διδόναι ἀνυπερθέτως καὶ μὴ κωλύειν τὴν χάριν.* [3]) Bals. zu Conc. Neocaes. c. 12. [4]) Can. 18 Basil. (Pitra I, 587 f. Rh.-P. IV, 140 f.): — *Παρθένος ὀνομάζεται ἡ ἑκουσίως ἑαυτὴν προσαγαγοῦσα τῷ Κυρίῳ καὶ ἀποταξαμένη τῷ γάμῳ καὶ τὸν ἐν ἁγιασμῷ βίον προτιμήσασα· τὰς δὲ ὁμολογίας τότε ἐγκρίνομεν —.— τότε ἐγκαταλέγεσθαι χρὴ ταῖς παρθένοις καὶ τὴν ὁμολογίαν τῆς τοιαύτης κυροῦν καὶ τὴν ἀθέτησιν αὐτῆς ἀπαραιτήτως κολάζειν.* Vgl. Wilpert a. a. O. 313 ff. (1889); 6 ff. (1892). Nicht zugänglich war dem Verf. bisher P. Weckesser, Das feierliche Keuschheitsgelübde der gottgeweihten Jungfrauen in der alten Kirche. (Archiv f. kath. Kirchenrecht 76. 1896). Vgl. BZ. VI, 194 f. [5]) Can. 19: *Ἀνδρῶν δὲ ὁμολογίας οὐκ ἔγνωμεν, πλὴν εἰ μή τινες ἑαυτοὺς τῷ τάγματι τῶν μοναζόντων ἐγκατηρίθμησαν, οἳ κατὰ τὸ σιωπώμενον δοκοῦσι παραδέχεσθαι τὴν ἀγαμίαν.*

durchdrungen, aus eigenem Antriebe gleich ihren Vorgängern, den Einsiedlern, jede Berührung mit der Welt zu vermeiden bestrebt waren. Etwaige Verstöße, die sich einzelne gegen das Ideal der Weltflucht zu Schulden kommen ließen, wurden aus dem lebendigen Gefühl für die Pflichten, die ein solches Leben auferlegte, gerügt und unterdrückt, ohne daß ein Gelübde als Stütze für die Schwachen oder als Handhabe für die Richtenden nötig erschienen wäre.

Ein so idealer Zustand konnte nicht lange dauern, und so hält schon Basilios die Einführung eines verbindlichen Gelübdes der Ehelosigkeit für wünschenswert, um die Abtrünnigen wegen Unzucht bestrafen zu können.[1]) Ein genau gegliedertes Gelübde der Armut, des Gehorsams, der Keuschheit und der Ortsbeständigkeit gab es, wie nicht bei Benedict, so auch vorher nicht bei Basilios.[2]) Aber auch ein Gelübde allgemeinen Inhalts läßt sich bei Basilios nicht nachweisen: Spreitzenhofer, der den Ausdruck professio virginitatis, wie er in Rufins Übertragung (Interr. 7) vorkommt, als den Namen für das formell abgelegte, dreigegliederte Mönchsgelübde auffaßt, ist den Beweis dafür schuldig geblieben.[3]) Auch das dem Cassianischen abrenuntiatio entsprechende *ἀποταγή* hat bei Basilios ausschließlich die Bedeutung „Lossagung von jeder Beziehung zur Welt": es soll die vollkommenste Heiligung, nicht aber einen äußerlichen Akt bezeichnen.[4]) Faßt man nun ins Auge, daß Basilios auch in seinen Regeln mehr allgemeine Ermahnungen, z. T. apologetischen Charakters, als bindende Gesetze hat geben wollen, so erscheint es natürlich, wenn wir in seinen Kanones nur den Ansatz zu einem Gelübde finden. Folgerichtig mußte sich die vor, während und nach der Probezeit unumgängliche Versicherung, allem Irdischen entsagen zu wollen, in kürzester Frist zu einem rechtsgültigen Gelübde ausbilden. Der 4. Kanon von Chalkedon, der den Ortswechsel der Klosterinsassen verbietet, setzt ein verbindliches Eintrittsgelübde voraus, dem er die Verpflichtung zur Ortsbeständigkeit hinzufügt.[5]) Ebenso ist es in Justinians Novelle 5,7 und in der Collectio L titulorum tit. 33; in der Collectio LXXXVII capitulorum findet sich dann *ἀποταγή* zweifellos als „Aufnahmegelübde".[6]) Die späteren Quellen des kanonischen Rechts nehmen gleichfalls ein Gelübde an, ohne daß irgendwo über dasselbe genauer berichtet wäre. Der 40. Kanon des Trullanums nennt es das „Gelübde des gottgefälligen Lebens".[7]) Für diese spätere Zeit würde es gelten können, wenn Spreitzenhofer[8])

---

[1]) Can. 19 (Fortsetzung): *Πλὴν καὶ ἐπ' ἐκείνων ἐκεῖνο ἡγοῦμαι προηγεῖσθαι προσήκειν, ἐρωτᾶσθαι αὐτοὺς καὶ λαμβάνεσθαι τὴν παρ' αὐτῶν* (Pitra: *αὐτοῦ*) *ὁμολογίαν ἐναργῆ, ὥστε ἐπειδὰν μετατίθενται πρὸς τὸ φιλόσαρκον καὶ ἡδονικὸν βίον, ὑπάγειν αὐτοὺς τῷ τῶν πορνευόντων ἐπιτιμίῳ.* Vgl. Reg. fus. tract. XV (MSG. 31, 596, B): *ὁμολογία τῆς παρθενίας.* [2]) Vgl. Spreitzenhofer, Voraussetzungen S. 67. A. Kranich a. a. O. S. 91 behauptet freilich, Basilios habe die Cönobiten durch Auferlegung des dreifachen Gelöbnisses verpflichtet; während er aber sonst überall die Stellen aus Basilios selbst anführt, verweist er hier nur auf ein Citat aus Helyot (Histoire des ordres monastiques Ire partie ch. 13 [es muß ch. 17 heißen]) bei Montalembert (Les moines d'Occident I, 107); er hätte ein noch deutlicheres Citat aus dem ch. 18 hinzufügen können. Allein alle diese abgeleiteten Quellen beweisen nichts, da bei Basilios selbst nur von der *ὁμολογία τῆς παρθενίας* die Rede ist. Dies hat auch B. Contzen OSB. (Die Regel des heil. Antonius. Metten 1896) richtig erkannt, wenn er S. 14 § 23 sagt: „Nirgends aber findet sich ein Hinweis auf die Gelübde als solche und auf ihre Verbindlichkeit. — Gott gegenüber vertritt der Vorsatz, hie und da vielleicht auch ein privates, nicht öffentliches Gelübde seine Stelle, —. Es kann dies auch nicht Wunder nehmen, da vor dem Konzil von Chalcedon Gelübde als wesentliche Bedingung des Mönchslebens sich nicht nachweisen lassen." [3]) A. a. O. S. 67 und Mönchtum in Italien S. 54 f. [4]) Basil. Reg. fus. tract. VIII (MSG. 31, 940): *Ἔστω οὖν ἡ ἀποταγὴ — λύσις μὲν τῶν δεσμῶν τῆς ὑλικῆς ταύτης καὶ προσκαίρου ζωῆς, ἐλευθερία δὲ τῶν ἀνθρωπίνων καθηκόντων, ἐπιτηδειοτέρους κατασκευάζουσα πρὸς τὸ ἀπάρξασθαι τῆς πρὸς θεὸν ὁδοῦ.* Vgl. S. 24 A. 5. [5]) Conc. Chalc. c. 4: — *τοὺς δὲ — μονάζοντας — ἐν οἷς τόποις ἀπετάξαντο* (Lauchert: *ἐπετάξαντο*) *προσκαρτεροῦντας —.* [6]) c. IX: *Περὶ τῶν μετὰ τὴν ἀποταγὴν λειποτακτούντων.* Vgl oben S. 24, A. 5. [7]) Conc. Trull. c. 40: *τὴν ὁμολογίαν τοῦ κατὰ θεὸν βίου —.* [8]) Mönchtum in Italien S. 55. Vgl. ebenda S. 77.

als wesentlichen Inhalt der abrenuntiatio bezeichnet, „daß der Mönch der Welt in allen Beziehungen völlig entsagt, was man als Gelübde der Armut und Keuschheit bezeichnen könnte, und daß er sich mit Preisgebung seines Eigenwillens und seiner Sonderwünsche ganz der klösterlichen Lebensordnung hingiebt, was alles der Gehorsam gegen den Klostervorstand in sich begreift. Demnach bildete nicht eine einzige Tugendübung, etwa die Keuschheit, sondern die ganze im Hause herrschende Disciplin, das ganze mönchische Leben den Gegenstand der Profeß".

In gleicher Weise fehlt es für den zweiten Teil der Aufnahmefeier, die Tonsur,[1]) an bestimmten Vorschriften über den Vorgang. Im Kanon 17 von Gangra (vgl. Nomoc. XI, 14) wird den Frauen verboten, sich aus asketischen Gründen das Haar zu scheren, welches Gott ihnen als Mahnung zum Gehorsam gegeben habe. Dasselbe untersagt ein Gesetz Valentinians von 390.[2]) Dem entgegen setzt die 134. Novelle Justinians v. J. 556, in der von der Verweisung ehebrüchiger Frauen ins Kloster die Rede ist, die Schur auch bei den Frauen voraus. Von einer besonderen Haartracht der Mönche redet die 5. Novelle. Besonders deutlich tritt die Tonsur als Symbol der Aufnahme in die Klostergemeinschaft, das Koinobion, im 42. Kanon des Trullanums (692) hervor, wo den „schwarzgekleideten, langbehaarten Eremiten"[3]) anheimgestellt wird, sich die Haare abscheren zu lassen und in ein Kloster zu gehen, oder ihre Einöden wieder aufzusuchen. In gleichem Sinne findet man den Brauch erwähnt im Kanon 43 desselben Konzils, sowie in Kanones der Konzilien von 787, 861 und 869; außerdem in den den Patriarchen Nikephoros und Methodios (843—847) zugeschriebenen Satzungen.

Es kann nicht wundernehmen, daß unsere Quellen auch über die Einzelheiten der Einkleidung, ja der Kleidung überhaupt, wenig enthalten; diese Fragen beziehen sich zu sehr auf den inneren Ausbau des Klosterlebens, als daß die kirchliche und weltliche Gesetzgebung ein Interesse daran gehabt hätte. Ein junges Mädchen, welches in den Stand der Jungfrauen eintrat, erhielt vom Bischof den Schleier, wie uns mehrfach überliefert ist.[4]) Hinsichtlich der Mönche und Nonnen wird ausschließlich der Ausdruck *σχῆμα* (habitus) gebraucht,[5]) und

---

[1]) Bezüglich des griechischen Ausdrucks ergeben sich aus den Kanones und den Gesetzen folgende Belegstellen: *Κείρω*: Just. Nov. 134,12 (= Nomoc. XI, 1) Niceph. patr. c. 156 (Pitra II, 312); Syn. Const. a. 869, can. 5 (Pitra II, XXI); Nomoc. XI, 3. — *κουρά*: Just. Nov. 5,2 (= Nomoc. XI, 3); Conc. II. Nic. 14 (gleichmäßig von Laien, Klerikern und Mönchen gebraucht, also wohl „Haartracht"). — *κουρεύω*: Just. Nov. 134,10; Niceph. patr. c. 35 (Pitra II, 330). — *ἀποκείρω*: Conc. Gangr. 17 (= Nomoc. XI, 14); Conc. Trull. c. 42. 43; Niceph. patr. c. 155 (Pitra II, 311) c. 197 (ib. 346); Method. patr. (Pitra II, 353). — *ἀπόκαρσις*: nur Niceph. patr. c. 155 (später sehr oft). — *ἀποκουρά*: Conc. I et II Const. c. 2. — *ἀποκουρεύω*: ib. — *ἀποβολὴ τῶν τριχῶν*: ib. [2]) Cod. Theod. XVI, 2, 27, 1. Vgl. Spreitzenhofer, Mönchtum S. 61 f. [3]) Vgl. Hieron. epist. 22, cp. 28: — viros fuge, — quibus feminei contra Apostolum crines, hircorum barba, nigrum pallium et nudi in patientia frigoris pedes. Haec omnia argumenta sunt diaboli. [4]) Z. B. Coll. Conc. Carth. c. 126; Nov. Maioriani tit. VI. (a. 458) — sacrum velamen imponant. — Vgl. Wilpert, a. a. O. [5]) Z. B.: a) Just. Cod. I, 3,39: *τὸ εὐαγὲς τοῦτο σχῆμα περιβεβλημένον.* — Just. Nov. 5,2: *παρὰ τοῦ ἡγουμένου σχῆμα λαμβάνειν μοναχικόν.* — Nov. 123,11: *κεχρῆσθαι σχήματι μοναχοῦ ἢ τοῦτο μιμεῖσθαι.* — Conc. Trull. c. 42: *τὸ τῶν λοιπῶν μοναχῶν ἀναδέξασθαι σχῆμα* u. s. w. b) Just. Nov. 133,2: *πρεσβυτέρων τυχὸν — ἔχοντες σχῆμα.* — Conc. Const. in templo S. Sophiae (a. 879) c. 2: *εἰς τὸ τῶν μοναχῶν κατιόντες σχῆμα.* — (cf. Just. Nov. 5,2.6.: *ἕτερον βίου σχῆμα.*) — c) Conc. Trull. c. 43: — *κατὰ τὸ μοναχικὸν σχῆμα ἀποκαρῆναι.* — Just. Nov. 133, pr.: *διαιτᾶσθαι κατὰ τὸ τῶν καλουμένων κοινοβίων σχῆμα.* d) Conc. Trull. c. 45: — *τοῦ ἱεροῦ ἐκείνου καταξιοῦσθαι σχήματος.* — Conc. I et II Const. c. 2: *τῇ σεμνότητι τοῦ σχήματος.* Conc. VIII oecum. Const. (a. 869) c. 14: *ἐπισκόπους — φυλάττειν τὸ σχῆμα καὶ τὴν στολὴν τῶν μοναχικῶν ἀμφιασμάτων ὁρίζομεν καὶ μηδένα τολμᾶν ἀπαμφιέννυσθαι τὸ εἰρημένον σχῆμα.*

dieser ist so formelhaft geworden, daß die Bedeutungen „Gewand“, „Stand“, „Sitte, Brauch, Satzung“ fortwährend mit einander wechseln oder in einander übergehen.[1])

Eine ziemlich anschauliche Schilderung der in manchen Nonnenklöstern mit weltlichem Glanze vorgenommenen Einkleidung giebt der 45. Kanon des Trullanums (692). Die Novize wurde von denen, die sie zum Altar geleiten sollten, mit bunten Seidengewändern und Schmuckstücken aus Gold und Edelsteinen geziert; am Altar wurden ihr die weltlichen Kleider ausgezogen, sie wurde feierlich eingesegnet und mit dem schwarzen[2]) Gewande bekleidet. Das Konzil tadelt und verbietet die im Augenblicke gänzlicher Weltentsagung doppelt zu mißbilligende Vorführung irdischer Pracht, läßt aber naturgemäß sonst die Feier bestehen. Wegen aller weiteren Fragen ist auf die Abschnitte in Goars Euchologion und dessen fleißige Anmerkungen zu verweisen.

Eine wichtige Frage war es, wer die Aufnahme zu vollziehen berechtigt wäre. Während die gottgeweihten Jungfrauen, ohne einen festgeschlossenen Verband zu bilden, soweit sie nicht im Elternhause lebten, der bischöflichen Fürsorge unterstanden und deshalb bei ihnen der Bischof die Einsegnung vornahm,[3]) fiel diese Thätigkeit im Kloster naturgemäß dem Abte zu. Dies tritt in den oft angezogenen Novellen Justinians deutlich hervor. In der späteren Zeit ist dann der Vollzug der Tonsur das Recht jedes geweihten Priesters geworden. Dies wird uns durch mehrere Kanones des Patriarchen Nikephoros bestätigt;[4]) ausgenommen sind die verheirateten Laienpriester; sogar die von einem Priester, der durch einen Abgesetzten geweiht ist, vollzogene Tonsur hat Gültigkeit, wenn der Geschorene diesen Umstand nicht wußte; dagegen kann ein einfacher Mönch nur einen einfachen, nicht einen des höheren Grades scheren.[5])

Aus dieser Neuerung entstanden vielerlei Unordnungen, namentlich hinsichtlich der Klausur, indem manche eingekleidet wurden, ohne in einem bestimmten Kloster zur Ortsbeständigkeit verpflichtet zu werden. Solche Leute blieben dann oft in ihrer alten Wohnung und benutzten das Klostergewand nur, um sich mit dem Schein der Frömmigkeit zu schmücken. So berichtet uns der 2. Kanon des Konzils von 861, der, um diesem Mißbrauch entgegenzutreten, verordnet, daß die Tonsur nur in Gegenwart des Abtes geschehen darf, unter dessen Leitung der Novize treten soll. Der Geistliche, der das Gebot übertritt, soll abgesetzt werden, der Geschorene vom zuständigen Bischofe einem Kloster überwiesen werden.

---

[1]) So ist es zu entschuldigen, wenn Spreitzenhofer eine Stelle des Codex, die sich auf den Austritt aus dem Mönchsstande bezieht, von der Kleidung versteht. (Mönchthum S. 67; Vgl. Voraussetzungen S. 54 f.) — Spr. hat hier, wie leider sehr oft, statt des griechischen Grundtextes eine lateinische Übersetzung benutzt; es ist die Stelle Just. Cod, I, 3, 52,9. Ein Blick auf die folgenden Paragraphen hätte allerdings gelehrt, daß es sich nicht um einen incognito ausgeführten Bruch der Klausur handelt; denn nach Androhung einer bürgerlichen Strafe für den Fall, daß ein Mönch ein weltliches Amt übernimmt, heißt es: er entgeht dieser Strafe, wenn er freiwillig seine weltliche Lebensweise *(σχῆμα)* ablegt und wieder ins Mönchsleben zurückkehrt, wo ihn natürlich Kirchenstrafen erwarten. [2]) Dunklen? vgl. Goar, Euchologion S. 493. [3]) J. Wilpert, a. a. O. S. 307. [4]) Niceph. patr. c. 66 (Pitra II, 334): *Πᾶς πρεσβύτερος ἐξουσίαν ἔχει ἅγιον σχῆμα δοῦναι, ἐὰν [ὦσι] πιστοί.* Eine Handschrift (Ottobon. 160) hat *οὐκ ἔχει*; ähnlich die in einem schlechten Codex des XV. Jahrhunderts (Mosquensis 148) und z. T. auch in demselben Ottobon. 160 überlieferte *Ἔκθεσις κανονική* des Epiphanios bei Pitra II, 200: *Πρεσβύτερος οὐκ ἔχει ἐξουσίαν δοῦναι τὸ ἀγγελικὸν σχῆμα.* Die Thatsachen widerlegen diese Lesart, wie schon Pitra bemerkt hat. — Vgl. übrigens Kattenbusch a. a. O. S. 530. [5]) Id. c. 156 (Pitra II, 341 f.); id. Interreg. 17 (Rh.-P. IV, 431, f.); id. c. 13 (Pitra II, 328); id. c. 197 (Pitra II, 346). Ob und wie etwa sich diese letzte Bestimmung mit den Worten Theodors von Studion (MSG. 99, 1820: *Οὐ δοίης ὅπερ λέγουσι μικρὸν σχῆμα, ἔπειτα ὡς μέγα· ἓν γάρ τὸ σχῆμα, ὥσπερ καὶ τὸ βάπτισμα, καθὼς οἱ ἅγιοι πατέρες ἐχρήσαντο.)* vereinen läßt, muß hier unerörtert bleiben.

Ob und in wie weit die besprochene Aufnahmefeier eine Änderung erfuhr, wenn die eintretende Person zur Strafe in ein Kloster verwiesen war, darüber findet sich keine Andeutung, selbst Goars Euchologion, welches S. 497 ein Gebet bei der Einkleidung von Büßerinnen giebt, bietet keine Aufklärung über die Frage. Als Strafort erscheint das Kloster für Eheleute, die die Ehe unrechtmäßig gelöst haben,[1] für Ehebrecherinnen,[2] für Diakonissen, die andauernd einen schlechten Lebenswandel führen,[3] für entlaufene Mönche,[4] für Priester jeden Grades, vom Bischof abwärts, die würfeln oder dem zusehen oder öffentlichen Schauspielen als Zuschauer anwohnen. Solche Priester sind während einer dreijährigen Amtsenthebung in ein Kloster einzusperren.[5] Kehrte ein entlaufener Mönch freiwillig in sein Kloster zurück, so erhielt er sein Kleid ohne alle Förmlichkeiten wieder, wie uns ein anderer Kanon des Nikephoros lehrt.[6]

Die einer Programmabhandlung räumlich gesteckte Grenze zwingt hier abzubrechen. Die ferneren Abschnitte behandeln die kanonischen und gesetzlichen Vorschriften über den Austritt aus der Klostergemeinde, über die Gliederung der Klosterinsassen, über die rechtliche Stellung der Klöster und über den Verkehr zwischen den Klöstern und der Außenwelt. Die Veröffentlichung dieser Teile kann um so unbedenklicher für eine sich später vielleicht bietende Gelegenheit vorbehalten bleiben, weil jeder einzelne Teil dieser Untersuchung in sich abgeschlossen ist.

---

[1]) Just. Nov. 117,13 (a. 542) Nov. 134,11 (a. 556) Nomoc. XI, 1 (Rh.-P. I, 250). Zach. Gesch. S. 78. [2]) Just. Nov. 134,10: Hier erscheint das Kloster während zweier Jahre nur als Bußort; erst wenn der Ehemann die Frau nicht innerhalb dieser Zeit wieder aufnehmen will, oder wenn er vorher stirbt, soll sie endgültig ins Kloster eintreten: — *κελεύομεν κουρεύεσθαι αὐτὴν καὶ τὸ μοναχικὸν σχῆμα λαμβάνειν καὶ οἰκεῖν ἐν τῷ μοναστηρίῳ ἐπὶ ὅλον τὸν χρόνον τῆς οἰκείας ζωῆς.* [3]) Just. Nov. 123,30 (a. 546); Nomoc. VIII, 14 (Rh.-P. I, 161); Nomoc. IX, 27 (Rh.-P. I, 212); Nomoc. IX, 30 (Rh.-P. I, 219). [4]) Just. Nov. 123,42. [5]) Just. Nov. 123,10: — *ταβλίζειν ἢ τῶν τὰ τοιαῦτα παιζόντων κοινωνοὺς ἢ θεωρητὰς γίνεσθαι ἢ εἰς οἱανδήποτε θέαν τοῦ θεωρῆσαι χάριν παραγίνεσθαι. εἰ δέ τις ἐξ αὐτῶν τοῦτο ἁμάρτοι κελεύομεν τοῦτον ἐπὶ τρεῖς ἐνιαυτοὺς ἀπὸ πάσης εὐαγοῦς ὑπηρεσίας κωλύεσθαι καὶ μοναστηρίῳ ἐμβάλλεσθαι.* Nomoc. IX, 27 (Rh.-P. I, 202). [6]) Niceph. c. 14 (Rh.-P. IV, 428 = c. 87 bei Pitra II, 336) (Migne SG. 100, 856).

Inhalt.